



الحريات السياسية المعاصرة

في ضوء فقه الصحابة رضي الله عنهم



د. فهد بن صالح العجلان

الطبعة الثانية

الحزبيات السياسية المعاصرة

في ضوء فقه الصحابة رضي الله عنهم

الحريات السياسية المعاصرة

في ضوء فقه الصحابة رضي الله عنهم

تأليف

د. فهد بن صالح العجلان



إهداء

كان أسعد النَّاس بخبر هذه الرِّسالة لو علم بها.

كنت أسارع اللَّحظات لعلِّي أبلِّغه خبرًا يسعد قلبه قبل الرَّحيل.

كان المرض يسري في جسده ووعيه فحال بيني وبين إسعاده بخبر مناقشة هذه الرِّسالة.

إلى من رأيتُ في حياته سيرة العابد الصَّالح الملازم للطَّاعة المعظم لحرمات اللَّه، فرأت عيني في سلوكه تطبيقًا عمليًّا لما كانت تسمع أذني من نصحٍ وتوجيهٍ وتعليمٍ.

إلى من ربَّاني على حبِّ العلم، والعلماء، فكان يصرف عنِّي كلَّ حاجةٍ حتَّى لا يضيع عليَّ أيُّ فرصةٍ للتَّعلم.

إلى من ربَّاني صغيرًا، وربَّيت نفسي على يده كبيرًا.

أبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

بسم الله الرَّحمن الرَّحيم
مقدِّمة البحث

إنَّ الحمد للَّه نحمده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ باللَّه من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده اللَّه فلا مضلَّ له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلَّا اللَّه وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمَّدًا عبده ورسوله، صلَّى اللَّه عليه وعلى آله وصحبه وسلَّم تسليمًا كثيرًا.

أمَّا بعد:

فإنَّ من نعم اللَّه على هذه الأمَّة أن أوجد فيهم صحابة محمَّدٍ ﷺ، فهم أبرُّ النَّاس قلوبًا وأعمقهم علمًا وأقلُّهم تكلُّفًا، ولمكانتهم وفضلهم جاء القرآن الكريم بالثَّناء عليهم والإشادة بهم ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠] فلما خصَّهم اللَّه به من فضلٍ ومكانةٍ، ولصحبتهم لمحمَّدٍ ﷺ، ولما هم عليه من ديانةٍ وتقوى وعبادةٍ، ولإرادتهم لمرضاة اللَّه، ولكون هواهم قد سار تبعًا لما جاء به محمَّدٌ ﷺ، مع ما تميَّزوا به من ذكاءٍ فطريٍّ وسليقةٍ عربيَّةٍ فصيحةٍ، كلُّ ذلك قد جعل من تتبُّع فقههم والسَّير على منهاجهم والاهتداء بنورهم أمرًا ضروريًّا لا مناص عنه لمن يريد الحقَّ ويبحث عن نجاة نفسه.

وكمالهم وفضلهم سارٍ في جميع أبواب الدِّين، فهم أهل السَّبق في أصول الدِّين وفروعه، وكلُّ باحثٍ في أيِّ حكمٍ شرعيٍّ فهو بأمسِّ الحاجة لأن يعرف ما نُقل عن الصَّحابة فيه سواءً أجمعوا عليه أم

اختلفوا، فإجماعهم حجَّةٌ قاطعةٌ، وخلافهم رحمةٌ واسعةٌ.

وكلَّما كثر النِّزاع في بابٍ ما أو قلَّت النُّصوص الشَّرعيَّة فيه زادت الحاجة لمعرفة فقه الصَّحابة فيه، ولعلَّ أبواب السِّياسة والحكم من الموضوعات الَّتي يكثر فيها النِّزاع مع قلَّة النُّصوص الشَّرعيَّة فيها نسبيًّا ممَّا يستدعي ضرورة دراسة فقه الصَّحابة في أبوابها وعرض مسائلها المعاصرة عليها وتحرير إجماعهم واختلافهم فيها.

وبناءً عليه جاءت هذه الدِّراسة، لاستخراج فقه الصَّحابة في باب (الحرِّيَّات السِّياسيَّة) للاستفادة من فقه الصَّحابة والاستنارة بهديهم لتكون ملجأً في النِّزاع وحكمًا عند الخلاف، وهي مادة هذه الرِّسالة الَّتي أرجو التَّوفيق والتَّسديد فيها، والتي جاء عنوانها: «الحرِّيَّات السِّياسيَّة المعاصرة في ضوء فقه الصَّحابة ﷺ».

مشكلة البحث:

تعتبر الحرِّيَّات السِّياسيَّة من أهمِّ أبواب السِّياسة المعاصرة، وتعدُّ أحكامها من أوسع الأحكام انتشارًا، وفيها مستجدَّاتٌ كثيرةٌ لم تكن معروفةً لدى المسلمين من قبل، ولأنَّها متعلِّقةٌ بالسِّياسة الَّتي ترتبط بواقع النَّاس ومعاشهم ومصالحهم فلا بدَّ من دراستها من خلال نصوص الشَّريعة وقواعدها العامَّة، والاستنارة في سبيل ذلك بسياسة وآراء أفقه الأمَّة وهم صحابة النَّبيِّ ﷺ، ومما يُميِّز فقه الصحابة أن ثمَّة متغيِّراتٍ كثيرةً حدثت في عصرهم يمكن من خلالها معرفة حكم المتغيِّرات الَّتي تجري في السِّياسة المعاصرة.

حدود البحث:

بحث هذه المسائل سيكون مقتصرًا على ما نقل عن الصَّحابة رضوان اللَّه عليهم.

وسيكون محصورًا في المجال السِّياسيِّ المتعلِّق بالحرِّيَّات السِّياسيَّة المعاصرة.

وهو يشمل الصَّحابة الَّذين تولَّوا الولايات العامَّة كالخلفاء الرَّاشدين ومن تولَّى القضاء والإمارة، ويشمل غيرهم إن كان له قولٌ في حكم هذه الأبواب.

أهمِّيَّة الموضوع وأسباب اختياره:

١- تتجلَّى أهمِّيَّة هذا الموضوع بإدراك متعلَّقه، فالموضوع يتعلَّق بالسِّياسة العامَّة وهي ممَّا يمسُّ حاجة جميع النَّاس، كما أنَّ موضوع الحرِّيَّات من أهمِّ الموضوعات السِّياسيَّة.

٢- أهمِّيَّة الرُّجوع إلى فقه الصَّحابة رضوان اللَّه تعالى عليهم في تأصيل القضايا كافَّةً، ومنها القضايا السِّياسيَّة للاستهداء بفقههم والسَّير على منهاجهم وتبصير النَّاس بما كانوا عليه.

٣- كثرة الكتابات والدِّراسات المعاصرة الَّتي تخوض في القضايا السِّياسيَّة، وتقرِّر كثيرًا من الأحكام الشَّرعيَّة بطريقةٍ خاطئةٍ أو منحرفةٍ أو من قبل غير المتخصِّصين؛ ممَّا يستدعي ضرورة الاهتمام والعناية بهذا الحقل المعرفي من قبل الدِّراسات الشَّرعيَّة المتخصِّصة.

الدِّراسات السَّابقة:

ثمَّ دراساتٌ وبحوثٌ كثيرةٌ في موضوع الحرِّيَّات السِّياسيَّة المعاصرة، والإضافة الَّتي يسعى هذا البحث إلى تحقيقها، هي إثراء هذه الدِّراسات والموضوعات بآثار الصَّحابة ﷺ وفقههم في هذه الأبواب، وهو ما تحتاج المكتبة الإسلامية إلى دراسة علميَّة متخصصة فيه[١].

منهج البحث وإجراءاته:

- سيقوم البحث على المنهج الاستقرائيِّ الاستنباطيِّ، من خلال دراسة فقه الصَّحابة في كلِّ فصلٍ من فصول البحث والرُّجوع في ذلك إلى المصادر الرَّئيسة الَّتي تجمع فقه الصَّحابة وفتاويهم ككتب الحديث والفقه والتَّفسير والتَّاريخ والتَّراجم.

- عرض ما أجده من فقهٍ للصَّحابة في هذه الأبواب، سواءً ممَّا أجمعوا عليه أو ممَّا اختلفوا فيه.

- توضيح المعاني المقصودة من كلِّ مصطلحٍ معاصرٍ، وشرح كلِّ ما يحتف به ممَّا يكون مهمًّا لاستيعاب حقيقته قبل دراسة فقه الصَّحابة فيه.

- اكتفيت من عرض الحرِّيَّات السِّياسيَّة المعاصرة بالأصول الكليَّة لكلِّ مفهوم، بما يسهم في عقد المقارنة واستلهام فقه الصَّحابة في هذه الأبواب، ولم أتطرَّق إلى تفصيلات كلِّ مفهومٍ، وخلافات المنظِّرين فيه.

- وقد اجتهدت قدر الإمكان في استقصاء آثار الصَّحابة المتعلِّقة بأبواب

(١) في خطة البحث عرض لعدد كبير من المؤلفات المعاصرة، وما تضمنته من آثار الصَّحابة ومقارنته بهدف هذا البحث، وقد آثرت حذفها عند الطِّباعة اختصارًا.

البحث، وبيان الصّحيح منها والضّعيف، ويأتي الاستشهاد بالآثار الضّعيفة في سياق الاستئناس لما ثبت بآثارٍ صحيحةٍ، أو في سياق الأخبار والدّلائل الّتي لا يُبنى عليها حكمٌ شرعيٌّ تكليفيٌّ استقلالًا.

خُطّة البحث:

تتضمّن خطّة البحث جانبين مهمّين هما: أنواع الحرّيّات السّياسيّة المعاصرة، وضمانات الحرّيّات السّياسيّة المعاصرة، فحصرت أنواع الحرّيّات في خمس حرّيّات أساسيّةٍ هي: «الاختيار، التّرشيح، الرّأي، الاجتماع، المعارضة» وحصرت الضّمانات في ثلاث ضماناتٍ أساسيّةٍ هي: «مبدأ المشروعيّة، الفصل بين السُّلطات، المواطنة».

وجاءت الخطّة المفصّلة على النّحو التّالي:

الفصل التّمهيديّ، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأوّل: محدّدات الحرّيّة.

المبحث الثّاني: موقع فقه الصّحابة ﷺ في التّشريع الإسلاميّ.

المبحث الثّالث: الأساس المعياريُّ للمقارنة.

المبحث الرّابع: إشكاليّات الدّراسة.

وأمّا أبواب البحث فعلى النّحو التّالي:

الباب الأوّل: أنواع الحرّيّات السّياسيّة المعاصرة.

وفيه خمسة فصولٍ:

الفصل الأوّل: حرّيّة الاختيار.

وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأوَّل: مفهوم حرِّيَّة الاختيار في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر.

المبحث الثَّاني: ثبوت أصل الاختيار.

المبحث الثَّالث: ضابط الاختيار المعتبر.

المبحث الرَّابع: تكييف حرِّيَّة الاختيار.

المبحث الخامس: مرجعيَّة الاختيار.

المبحث السَّادس: من له حقُّ الاختيار؟

المبحث السَّابع: حرِّيَّة تقييد السُّلطة.

المبحث الثَّامن: الموقف من فقدان الاختيار.

الفصل الثَّاني: حرِّيَّة التَّرشيح.

وفيه مبحثان:

المبحث الأوَّل: مفهوم حرِّيَّة التَّرشيح في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر.

المبحث الثَّاني: حرِّيَّة التَّرشيح في ضوء فقه الصَّحابة.

الفصل الثَّالث: حرِّيَّة التَّعبير عن الرَّأي.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأوَّل: مفهوم حرِّيَّة التَّعبير عن الرَّأي في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر.

المبحث الثَّاني: حرِّيَّة التَّعبير عن الرَّأي في ضوء فقه الصَّحابة.

المبحث الثَّالث: المقارنة بين حرِّيَّة الرَّأي في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ،

والنِّظام السِّياسيّ المعاصر.

المبحث الرَّابع: حرِّيَّة الاعتقاد لغير المسلمين في ضوء فقه الصَّحابة.

الفصل الرَّابع: حرِّيَّة الاجتماع.

وفيه مبحثان:

المبحث الأوَّل: حرِّيَّة الاجتماع في النِّظام السِّياسيّ المعاصر.

المبحث الثَّاني: حرِّيَّة الاجتماع في ضوء فقه الصَّحابة.

الفصل الخامس: المعارضة السِّلميَّة.

وفيه مبحثان:

المبحث الأوَّل: المعارضة السِّلميَّة في النِّظام السِّياسيّ المعاصر.

المبحث الثَّاني: المعارضة السِّلميَّة في ضوء فقه الصَّحابة.

الباب الثَّاني: **ضمانات الحرّيّات السّياسيّة المعاصرة.**

وفيه ثلاثة فصولٍ:

الفصل الأوَّل: مبدأ المشروعيَّة.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأوَّل: مفهوم مبدأ المشروعيَّة في النِّظام السّياسي المعاصر.

المبحث الثَّاني: مبدأ المشروعيَّة في ضوء فقه الصَّحابة.

المبحث الثَّالث: مبدأ الرِّقابة والمحاسبة في ضوء فقه الصَّحابة.

الفصل الثَّاني: الفصل بين السُّلطات.

وفيه مبحثان:

المبحث الأوّل: مفهوم الفصل بين السُّلطات في النِّظام السِّياسيّ المعاصر.

المبحث الثَّاني: الفصل بين السُّلطات في ضوء فقه الصَّحابة.

الفصل الثَّالث: المواطنة.

وفيه مبحثان:

المبحث الأوَّل: مفهوم المواطنة في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر.

المبحث الثَّاني: المواطنة في ضوء فقه الصَّحابة.

الخاتمة وفيها: أهم نتائج البحث.

هذا، والحمد للّه أوّلًا وآخرًا وباطنًا وظاهرًا على تيسيره وعونه، وما كان فيه من صوابٍ وخيرٍ فهو من فضل اللّه عليّ وأسأله المزيد من فضله ولا حول ولا قوّة إلّا به، وما كان فيه من خطأٍ وخللٍ فمن نفسي، وأنا شاكرٌ لكلّ ناصحٍ يدلُّني عليه، فمن أعظم المعروف أن ينصح المسلم أخاه فيوقفه على خللٍ أو يصوِّب له خطأً، ومن صنع لكم معروفًا فكافئوه، فجزاه اللّه عنّي كلَّ خيرٍ.

ومن لا يشكر النّاس لا يشكر اللّه، فلكلِّ من وقف معي في مسيرة هذا البحث كلُّ ثناءٍ جميلٍ ودعاءٍ صادقٍ، في مقدَّمهم والدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ووالدتي -حفظها اللّه- اللّذان غرسا فيّ حبّ العلم وشجّعاني عليه فجزاهم اللّه عنّي خير الجزاء، وأشكر شريك نجاحي زوجتي الغالية على مساندتها الدّائمة الّتي سبّبت لها الكثير من المتاعب.

ثمّ أخصُّ بعد ذلك بالشُّكر مشرف هذه الرّسالة شيخي الجليل الأستاذ

الدُّكتور محمَّد بن سعد المقرن، أستاذ الفقه بجامعة الملك سعود على علمه ودماثة خلقه، ولمناقشي هذه الرِّسالة الأستاذ الدُّكتور عبد العزيز الضُّويحي رئيس قسم الدِّراسات الإسلاميَّة بجامعة الملك سعود، والأستاذ الدُّكتور عبد اللَّه بن إبراهيم الطّريقي الأستاذ بالمعهد العالي للقضاء على ما قدَّما للبحث من تقويمٍ ونقدٍ عميقٍ، وأشكر جامعة الملك سعود أن هيَّأت لنا هذا القسم العلميّ المميَّز (قسم الدِّراسات الإسلاميَّة)، فلكلِّ أعضاء القسم الأفاضل منِّي كلُّ شكرٍ ودعاءٍ وامتنانٍ.

وقد أكرمني اللَّه بعددٍ من الأصدقاء النَّابهين الَّذين راجعوا مسوَّدة هذا البحث فقدَّموا لي بملحوظاتهم وتصويباتهم خدمةً علميَّةً يعجز لساني عن شكرهم بها، فشكر اللَّه لهم، وأخصُّ منهم الشَّيخ إبراهيم السَّكران، والشَّيخ سلطان العميري، كما أشكر أخي الشيخ مشاري الشثري على مراجعته الدقيقة للطبعة الأولى من الكتاب وتصحيح ما وقع فيها من أخطاء كثيرة.

كما تكرَّم الشَّيخ الفاضل أحمد إبراهيم الجابري فدرس جميع الآثار الواردة في هذا البحث، وهي تبلغ المئات، فدرس أسانيدها جميعًا وحكم عليها صحَّةً وضعفًا، فقدَّم إضافةً علميَّةً نوعيَّةً للبحث فشكر اللَّه له ونفع به.

اللَّهم ربَّ جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، عالم الغيب والشَّهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدنا لما اختلف فيه من الحقِّ بإذنك، إنَّك تهدي من تشاء إلى صراطٍ مستقيمٍ.

والحمد للَّه ربِّ العالمين.

المؤلِّف

fajlan@ksu.edu.sa

الفصل التَّمهيدي

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأوَّل: محدِّدات الحرِّيَّة.

المبحث الثَّاني: موقع فقه الصَّحابة ﷺ في التَّشريع الإسلاميِّ.

المبحث الثَّالث: الأساس المعياريُّ للمقارنة.

المبحث الرَّابع: إشكاليَّات الدِّراسة.

المبحث الأوَّل: محدِّدات الحرِّيَّة

تعتبر الحرِّيَّات والحقوق هي أهمُّ قضيَّةٍ في النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة، ولهذا فمن الطَّبيعي أن يكون بحث الحرِّيَّات هو أهمّ مباحث الفكر السِّياسيِّ المعاصر، فهي الغاية الَّتي تسعى إليها النُّظم، وهي المعيار الَّذي يحكم به على مشروعيَّة النِّظام وإيجابيَّته، وهي أهمُّ قضيَّةٍ تجتهد النُّظم في المحافظة عليها، وهذا المستوى الرَّفيع الَّذي وصلت إليه (الحقوق والحرِّيَّات) جاء نتيجة صراعٍ طويلٍ مع السُّلطة غرس في الوعيِّ العامِّ ضرورة صيانة حقوق النَّاس وحرِّيَّاتهم من تغوُّل السُّلطة واعتدائها، وأنتج وضع أدواتٍ وآلياتٍ تجتهد في ضبط الميزان الَّذي يضع العلاقة بين السُّلطة والحرِّيَّة.

المطلب الأوَّل: مفهوم الحرِّيَّات

عرِّفت الحرِّيَّة بتعريفاتٍ عدَّةٍ، منها:

١- عمل الإنسان ما يقدر على عمله حسب مشيئته لا يصرفه عن عمله أمرٌ غيره[١].

٢- القدرة على فعل ما تريد[٢].

---

(١) انظر: أصول النِّظام الاجتماعي في الإسلام، للطاهر ابن عاشور (١٦٠).

(٢) انظر: ضمانات الحرِّيَّة، لمنيب ربيع (٢١).

٣- أن لا أريد إلَّا ما يوافقني، دون أن يؤثِّر على ذلك عاملٌ خارجيٌّ[١].

٤- غياب المعوِّقات الخارجيَّة، فلا يعيقه شيءٌ عن القيام بما يشاء القيام به[٢].

وهي تعريفاتٌ متقاربةٌ ترجع إلى استقلال إرادة الإنسان عن الضَّغط الخارجيِّ عليه، فهي المكنة المتوافرة الَّتي تسبق الفعل وليست هي عين الفعل[٣].

وهذا المعنى للحرِّيَّة لا يعرف في اللُّغة العربيَّة كلمةٌ تدلُّ عليه[٤]. وما ورد في العربيَّة من الحرِّيَّة واشتقاقاتها فإنَّما هو إطلاقه على الخلوص والتَّحرُّر من الرِّقِّ والعبوديَّة، وعلى ما هو صفةٌ في النَّفس من الابتعاد عن النَّقائص الَّتي يعتبرونها من صفات العبيد، كالخساسة والكسل، فجعلوا الحرَّ مختصًّا بصفات الكمال[٥].

ولأنَّ الحرِّيَّة لا بدَّ أن تكون خاضعةً للقانون[٦] ولأنَّه لا وجود لحرِّيَّةٍ مطلقةٍ للإنسان ليس عليها أيُّ قيدٍ خارجيٍّ، كان تعريفها بذكر القانون أدقَّ ممَّا سبق، فممَّا قيل في ذلك:

- حقُّ صنعِ جميع ما تبيحه القوانين[٧].

---

(١) انظر: دين الفطرة، لجان جاك روسو (٥٥-٥٦).
(٢) انظر: اللِّفياثان، لتوماس هوبز (٢١٦-٢١٧)، وانظر: (١٣٩).
(٣) انظر: الحقوق والحريات في الشَّريعة الإسلامية، لرحيل غرايبة (٣٦).
(٤) انظر: أصول النِّظام الاجتماعي في الإسلام، لابن عاشور (١٦٠).
(٥) انظر: أصول النِّظام الاجتماعي في الإسلام (١٦١-١٦٢)، موسوعة الأعمال الكاملة، لمحمد الخضر حسين (٤/ ١٧٣٩).
(٦) انظر: الحريات العامة في الأنظمة السِّياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٢٩).
(٧) روح الشَّرائع، لمونتسكيو (١/ ٢٢٦).

- حرِّيَّة المرء في الاستقلال بشخصه وأفعاله ومقتنياته وسائر ممتلكاته ضمن نطاق القوانين الَّتي سنت من أجله[١].

- مجموعة حقوقٍ للفرد والجماعة محميَّةٌ قانونيًا تجاه الدَّولة وسلطتها[٢].

- خلوص الإنسان من قيود الحجر عليه وتمتُّعه بكلِّ حقٍّ إنسانيٍّ سوَّغه العقل وقضى به الشَّرع[٣].

- أن يكون لكلِّ فردٍ حقوقٌ لا تعوقه عن استيفائها يدٌ غالبةٌ[٤].

- سلوكٌ ضروريٌّ لحياة الإنسان معترف به قانونيًا[٥].

فالحرِّيَّة مرتبطة بالقانون، فهي امتيازاتٌ للأفراد في مواجهة السُّلطة وليس في مواجهة بعضهم بعضًا[٦]. ولارتباطها بالقانون قيل إنَّ: «طاعة القانون الَّذي وضعناه لأنفسنا حرِّيَّة»[٧]. فالحرِّيَّة تعنى بطبيعة وحدود السُّلطة الَّتي يمكن أن تمارس بشكلٍ شرعيٍّ على الفرد من قبل المجتمع[٨].

وحين نفحص مفهوم الحرِّيَّة عند المعاصرين نجد أنَّ ثمَّ اختلافًا ظاهرًا

---

(١) انظر: مقالتان في الحكم المدني، لجون لوك (١٧٠)، وانظر: (١٥٠).
(٢) انظر: مشكلة الحرِّيَّة في الإسلام، لجميل منينة (١٩)، مفهوم الحريات، لمحمد أبو سمرة (١٩).
(٣) انظر: مفهوم المساواة في الإسلام، لرشاد خليل (٢٨).
(٤) انظر: موسوعة الأعمال الكاملة، لمحمد الخضر حسين (٤/ ١٧٤٠).
(٥) انظر: الصّراع بين حرية الفرد وسلطة الدّولة، لراغب جبريل (٢٩).
(٦) انظر: الحرِّيَّة السّياسية، لعبد النّاصر وهبة (٢).
(٧) في العقد الاجتماعي (١٠٠).
(٨) انظر: عن الحرِّيَّة، لجون سيتوارت مل (٧).

في ضبط هذا المفهوم، وهذا راجعٌ لأسبابٍ عدَّةٍ، منها:

أوَّلًا: أنَّ الحرِّيَّة تتَّسع وتضيق بحسب ظروف الأحوال الَّتي يعيشها الأفراد في مجتمعٍ ما وعلاقة الدُّول بعضها ببعض[(١)].

ثانيًا: أنَّ الحرِّيَّات نسبيَّةٌ فهي ليست مطلقةً من حيث المكان والزَّمان، فالحرِّيَّة عند إعلان استقلال الولايات المتَّحدة كان يعني التَّحرُّر من الحكم الانجليزيِّ، وكانت تعني سنة ١٨٦٣م عند إعلان تحرير العبيد إنهاء العبوديَّة وهكذا[(٢)]. فـ «لا تجد كالحرِّيَّة كلمةً دلَّت على معانٍ مختلفةٍ ووقفت النُّفوس بأساليب مختلفةٍ ... وأخيرًا أطلق كلٌّ كلمة الحرِّيَّة على الحكومة الَّتي تلائم عاداته وأهواءه»[(٣)].

ثالثها: الحرِّيَّة مرَّت بأطوارٍ مختلفةٍ فمن الخطأ معاملتها على أنَّها معنىً واحدٌ ثابتٌ[(٤)].

رابعها: اختلاف الزَّاوية الَّتي ينظر إليها في فهم الحرِّيَّة، فبعضهم يتحدَّث عن الحرِّيَّة بمفهومها الغربيِّ الشَّائع، والبعض الآخر يتحدَّث عن الحرِّيَّة وفق منظورٍ خاصٍّ، كالحرِّيَّة وفق المنظور الشَّرعيِّ، وهذا من أكثر الأسباب الَّتي تحدث الالتباس، فكثيرًا ما يتحدَّث بعض المعاصرين عن الحرِّيَّة فيذكرها مرَّةً وهو يستحضر المعنى الغربيَّ القائم على رفع قيود الإكراه عن الإنسان ومنها القيود الدِّينيَّة، ومرَّةً يفسِّرها وفق المنظور

---

(١) انظر: مفهوم الحريات، لمحمد أبو سمرة (١٥).
(٢) انظر: الحريات العامة في الأنظمة السِّياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٢٩).
(٣) روح الشَّرائع، لمونتسكيو (١/ ٢٢٤-٢٢٥).
(٤) انظر: نقد اللِّيبرالية، للطيب بو عزة (١٤١).

الشَّرعيِّ فيعتبر القيود الشَّرعيَّة ولا يراها منافيةً للحرِّيَّة.

كما أنَّ الحديث عن الحرِّيَّة يأتي من جهة نظر فلسفي لإبراز العلاقة بين الإنسان والعالم، وقد يأتي من جهة نظرٍ ماديٍّ يقوم على غياب الإكراه البدني والنَّفسي والأخلاقي، كما يأتي من جهة نظر قانوني في امتلاك الحقِّ[١].

وأيًّا ما كان، فهذا الاضطراب في تعريف الحرِّيَّة لا ينفي وجود معنىً واضحٍ وجليٍّ منها يتبادر إلى ذهن أكثر النَّاس، يفهمون منه أنَّ الحرِّيَّة تعني أن يرتفع عن الإنسان الإكراه، وأن يكون لديه الاختيار لفعل ما يشاء من دون تدخُّلٍ قسريٍّ من السُّلطة إلَّا في الحدِّ الضَّروريِّ من القانون، وهذا القانون يجب أن يكون خاضعًا لمحدِّدات أخرى تحول دون أن يتجاوز وظيفته من التَّنظيم إلى انتهاك الحقوق.

فالحرِّيَّة لا بدَّ لها من نظامٍ وقانونٍ، ولو غاب القانون وغابت الحدود مطلقًا لما كان ثمَّ حرِّيَّةٌ، لأنَّ الحرِّيَّة هي خلاصٌ من قيودٍ، فحين لا يكون في الواقع أيُّ قيودٍ فلا وجود في الحقيقة للحرِّيَّة.

أيضًا، فـ: «الحرِّيَّة هي التَّحرُّر من عسف الآخرين وعدوانهم، وذلك ممتنعٌ حيث لا قوانين فليست هي إذن كما يزعم بعضهم «حرِّيَّة كلِّ امرئٍ أن يفعل ما يشاء» فمن أين لأيِّ امرئٍ أن يكون حرًّا إذا كان بوسع كلِّ فردٍ أن يتسلَّط عليه متى طاب له»[٢].

---

(١) انظر: الحريات العامة وحقوق الإنسان، لأحمد سعيفان (١/١٦ -١٩).

(٢) مقالتان في الحكم المدني، لجون لوك (١٧٠).

إنَّما المهمُّ أن تكون هذه القيود لها حدودٌ فلا يجوز أن تتجاوز إلى حدٍّ يصل لإهدار أصل الحرِّيَّة أو أصل الحقِّ(١). والقيود المفروضة لديهم مستثناةٌ من الأصل فلا يقاس عليها ولا يتوسَّع فيها، وهي مفروضةٌ بالقانون وليس بإرادة السُّلطة، وهذه السُّلطة تستند إلى إرادة الشَّعب صاحب السِّيادة(٢).

وهذه الحدود تتميَّز بحسب التَّصوُّر الفلسفيِّ الَّذي يشكِّل رؤية الإنسان للحرِّيَّات، فهي الَّتي من خلالها ترسم الحدود الَّتي يجب أن لا يتجاوزها القانون، فهذه الحدود هي محلُّ الاختلاف والتَّجاذب بين فلسفاتٍ عدَّةٍ، فالفلسفة اللِّيبراليَّة تجعل الحدود منحصرةً فيما يكون فيه إلحاق ضررٍ بالآخرين(٣) وبينهم اختلافٌ في هذا التَّصوُّر، بينما التَّصوُّر الاشتراكيُّ يوسِّع دائرة التَّدخُّل لأنَّه يرى أنَّ العدل والحقَّ في هذا التَّدخُّل، وأمَّا التَّصوُّر الإسلاميُّ فهو خاضعٌ للحدود الإلهيَّة الَّتي يخضع لها المؤمنون إيمانًا وانقيادًا لأمر اللَّه وأمر رسوله ﷺ.

ومن المفاهيم المقاربة للحرِّيَّة مفهوم الحقوق، وبينهما فروقٌ دقيقةٌ وإن كان كثيرٌ من المتخصِّصين يذكرهما بلا تفريقٍ(٤) وهو ما سنسير عليه في البحث عند عرض مفهومي الحقوق والحرِّيَّة، فالمعنى المقصود من الحرِّيَّة في سياق البحث ممَّا لا يختلف فيه عن مفهوم الحقِّ.

---

(١) انظر: الحريات العامة، لعبد الحكيم العيلي (١٩).
(٢) انظر: الحريات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي، لطعيمة الجرف (٣٦-٤٠٣٤).
(٣) انظر: عن الحرِّيَّة، لجون سيتوارت مل (٢٠).
(٤) انظر: القانون الدّستوري، لإبراهيم درويش (٢٩١)، الحقوق والحريات السّياسية في الشّريعة الإسلامية (٤٥-٤٧).

المطلب الثَّاني: أنواع الحرِّيَّات

الحرِّيَّات أنواعٌ عدَّةٌ بحسب الموضوع، فمنها حرِّيَّات في الجانب الاقتصاديِّ وحرِّيَّات في الجانب السِّياسيِّ وحرِّيَّات في الجانب الفكريِّ والجانب الشَّخصيِّ.

وعند المعاصرين تقسيماتٌ كثيرةٌ لهذه الحرِّيَّات:

فمنهم من يقسِّمها إلى:

(حرِّيَّات شخصيَّةٍ)، وتشمل: الحرِّيَّة الفرديَّة، وحرِّيَّة العائلة، وحرِّيَّة العمل.

(حرِّيَّات مجتمعيَّةٍ)، وتضمُّ الحرِّيَّات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة وتكوين الجمعيَّات والنِّقابات.

ومنهم من يقسِّمها إلى:

(حرِّيَّات ذات بعدٍ مادِّيٍّ)، تشمل: الأمن، التَّنقُّل، الملكيَّة، المسكن، التِّجارة، الصِّناعة. (حرِّيَّات ذات بعدٍ معنويٍّ)، وتضمُّ حرِّيَّة العقيدة والصَّحافة والرَّأي والتَّعليم والاجتماع.

ومنهم من يقسِّمها إلى:

حقوقٍ جماعيَّةٍ، وحقوقٍ فكريَّةٍ، وحقوقٍ اقتصاديَّةٍ واجتماعيَّةٍ.

ويقسِّمها آخرون إلى:

حرِّيَّاتٍ شخصيَّةٍ، حرِّيَّات الفكر، وحرِّيَّاتٍ اقتصاديَّةٍ.

وبعضهم يقسِّمها إلى:

حرِّيَّاتٍ مدنيَّةٍ وحرِّيَّاتٍ سياسيَّةٍ، أو حقوقٍ تقليديَّةٍ وحقوقٍ اجتماعيَّةٍ، أو حرِّيَّاتٍ ثقافيَّةٍ واقتصاديَّةٍ وسياسيَّةٍ.

كما قسِّمت إلى:

حرِّيَّاتٍ متعلِّقةٍ بشخص الفرد، وبفكر الفرد، ونشاط الفرد[١].

والتَّقسيم بهذه الطَّريقة شكليٌّ لا يؤثِّر في فهم مضمون الحرِّيَّات أو معرفة الحكم عليها، فمهمَّة هذه التَّقسيمات توزيع الحقوق والحرِّيَّات في مجموعاتٍ رئيسةٍ؛ لسهل حصرها والتَّعرف على مضمونها[٢].

المطلب الثَّالث: تعريف الحرِّيَّات السِّياسيَّة

وقد عرِّفت الحرِّيَّات السِّياسيَّة بتعريفاتٍ كثيرةٍ عند المعاصرين، فمن ذلك:

- حقُّ المواطنين في المساهمة بحكم الدَّولة وتقديم الحكَّام[٣].
- أن يكون للإنسان الحقُّ في اختيار من يحكمه[٤].

---

(١) انظر: النّظم السّياسية، لعبد الغني بسوني (٣٨٢-٣٨٥)، النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٥٢١-٥٢٧)، الحريات العامة في الأنظمة السّياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٦١-٦٢).

(٢) انظر: النّظم السّياسية، لعبد الغني بسيوني (٣٨٨).

(٣) انظر: القانون الدّستوري والمؤسسات السّياسية، لأندريه هوريو (١/ ١٦٧).

(٤) انظر: مفهوم الحرِّيَّة في الإسلام، لفرانز روزنتال (٢٠).

- تمكين المواطنين من المشاركة في الحكم على وجهٍ ما[١].

- أن يكون للمواطن حقُّ التَّعبير بحرِّيَّةٍ في شكل الحكم أو في الحاكم نفسه دون أن يخشى من وراء ذلك أيَّ أذى[٢].

- الحقوق الَّتي تخوِّل المواطن حقَّ المشاركة السِّياسيَّة في شؤون الدَّولة، والمشاركة الفعليَّة في وضع السِّياسة العامَّة للدَّولة[٣].

- الحقوق الَّتي شرعت متعلِّقةً بسلطة الحكم في الأمَّة إيجادًا لها أو تحقيقًا لمقاصدها وعدم الخروج عنها[٤].

وهي تعريفاتٌ متقاربةٌ، وبعضها يقتصر على جزئيةٍ معيَّنةٍ من الحرِّيَّة السِّياسيَّة كاختيار الحكَّام، وبعضها يوسِّع التَّعريف ليشمل بقيَّة أشكال المشاركة، كما يضيف بعضهم غاية هذه الحرِّيَّة أو حدودها.

إذن، فالحرِّيَّات السِّياسيَّة تتعلَّق بالحرِّيَّات الَّتي لها اتصالٌ بالمشاركة في السُّلطة، سواءً بالانتخاب أو بالتَّرشيح، أو بالمعارضة.

ويدخل معها حرِّيَّة الرَّأي وحرِّيَّة الاجتماع من جهة ما لها من أثرٍ على الرَّأي العامِّ[٥] وهو شأنٌ سياسيٌّ، ومن جهة أنَّها أدواتٌ للنَّقد السِّياسيِّ وللمشاركة الفاعلة في السِّياسة.

---

(١) انظر: ضمانات الحرِّيَّة، لمنيب ربيع (٤٧)، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، لعبد الوهاب الشيشاني (١٣٥).

(٢) انظر: الإنسان وحريته في الإسلام، لمحمود بابللي (١٧٦).

(٣) انظر: الصراع بين حرية الفرد وسلطة الدولة (١٣٩).

(٤) انظر: الحقوق السياسية للرعية، لأحمد العوضي (١٩).

(٥) انظر: الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٦٨).

المطلب الرّابع: نشأة مفهوم الحرّيّات وأصوله الفكريّة

مرّت فلسفة الحرّيّات بأطوارٍ عدّةٍ، اختلفت فيه النّظرة إلى الحرّيّة جذريًا، ففي المذهب الفرديّ الحرّ أو اللّيبراليّة الكلاسيكيّة القديمة كان التّوسُّع في الحرّيّة لأقصى حالاته، ضيق فيه على تدخُّل الدّولة حتّى وضع في حدّه الأدنى، بحيث لا يتجاوز المحافظة على الأمن الدّاخلي، والدِّفاع ضد العدوان الخارجي، وتولّي مهمّة القضاء، وذلك لأنّ النّاس مهتمُّون بمصالحهم ومكتفون ذاتيًا ويجب أن يكونوا مسؤولين عن ظروفهم، وأمّا اللّيبراليّة الحديثة أو الاجتماعيّة فتميل إلى التّوسُّع في تدخُّل الدّولة لأنّ انعزال الدّولة يوقع في الظُّلم للأفراد، والتّدخُّل يحميهم[١].

فالدّولة من صنع الأفراد فلا يمكن أن تكون أسمى منهم ومن مصالحهم، فهم لجأوا إليها بمحض إرادتهم الحرّة رغبةً منهم في تنظيم حياتهم وأملًا في تحقيق التّوافق بين حرّيّاتهم، فسيادة الدّولة من سيادتهم وسلطانهم، ووظيفة الدّولة تنحصر في المحافظة على سلامتهم والسّهر على أمنهم ونظامهم[٢].

ثمّ تطوّر مركز الدّولة من السّلبيّة إلى الإيجابيّة في القرن العشرين، ومن

---

(١) انظر: المفاهيم الأساسية في السّياسة، لأندرو هايوود (٧٦)، الحريات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي، لطعيمة الجرف (١١)، النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٤٦٣).

(٢) انظر: الحريات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي، لطعيمة الجرف (٣٢).

أسباب هذا التّطوُّر ضغط الأفكار الاشتراكيّة الّتي تطالب بتدخُّل الدّولة، والنّقد الماركسي للحرّيّات اللّيبراليّة وحكمهم عليها بأنّها حرّيّاتٌ شكليّةٌ لأنّ أصحاب رؤوس الأموال هم الّذين يقدرون على مزاولتها بخلاف الفقراء، فالقول بالمساواة ظلمٌ يفتح المجال للقويّ ليزداد قوةً، وللضعيف ليزداد ضعفًا، كما أنّ التّقدُّم الصّناعيّ كان مكلّفًا ويتطلّب تدخُّل الدّولة، وقد أثمر هذا التّدخُّل دخول عددٍ من الحقوق الاجتماعيّة للمحتاجين والعاجزين عن العمل لمرضٍ أو شيخوخةٍ[١].

فالحرّيّات القديمة كانت ذات مفهومٍ سلبيٍّ فالدّولة تلتزم فقط بعدم التّعرُّض للأفراد وليس لهم على الدّولة حقوقٌ إيجابيّةٌ، كما أنّ الحقوق فرديّةٌ وليست جماعيّةٌ فلا وجود لحقوقٍ عامّةٍ[٢].

ومن آثار المذهب الفرديّ أن ساد المذهب الرّأسماليُّ، فإذا كان المذهب الفرديُّ هو الفلسفة السّياسيّة للنّظام الدّيمقراطيّ فإنّ النّظام الرّأسماليّ هو التّطبيق العمليُّ لهذه الفلسفة في المجال الاقتصاديّ[٣].

ثمّ تجاوزت الدُّول الدِّيمقراطيّة المعاصرة مبدأ الدّولة الحارسة فكفلت التّعليم والصّحّة وحقّقت الكفالة الاجتماعيّة وقيّدت كثيرًا من ممارسات المهن فاشترطت الرُّخصة لها وأخضعت أنشطة الأفراد للرّقابة الإداريّة، وقد يصل الأمر لنزع الملكيّات الخاصّة وتأميم بعض المشاريع الّتي

---

(١) انظر: الحريات العامة في الأنظمة السّياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٥٥-٥٧)، الحريات العامة، لعبد الحكيم العيلي (٢٦)، الحريات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي، لطعيمة الجرف (٦٤-٦٥).

(٢) انظر: الحريات العامة، لعبد الحكيم العيلي (١٩).

(٣) انظر: الحريات العامة، لعبد الحكيم العيلي (٢٦).

تسيطر على الاقتصاد العامِّ[١].

إذن، فقد حصل تطوُّر في مفهوم الحرِّيَّة:

١- من حقوق الأفراد إلى حقوق النِّقابات والجمعيَّات، فحتَّى دستور ١٧٩١ الفرنسي، وإن نصَّ على حرِّيَّة الاجتماع فهولم يقصد به حرِّيَّة الاجتماع ككيانٍ معيَّنٍ وإنَّما حرِّيَّة وجود الفرد مع مثله للتَّشاور وتبادل الرَّأي[٢].

٢- من القدرة على التَّصرُّف الحرِّ إلى المطالبة بعمل شيءٍ إيجابيِّ، ومن الحقوق السَّلبيَّة إلى الحقوق الإيجابيَّة، فلم تعرف الثَّورة الفرنسيَّة إلَّا الحقوق السَّلبيَّة، وأمَّا الحقوق الإيجابيَّة الملزمة للدَّولة فلم تعرفها إلَّا في مجالاتٍ محدودةٍ كمعونة المواطنين البائسين وتسهيل التَّعليم ونحوها ثمَّ بدأ التَّحوُّل حتَّى خضعت الدَّولة لجملة من الالتزامات كحرِّيَّة العبادة وحرِّيَّة الإضراب وإنشاء الأحزاب السِّياسيَّة إضافةً إلى الحقوق الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة[٣].

٣- من الحقوق المطلقة إلى الحقوق النِّسبيَّة المقيَّدة، فبعد أن كانت الحقوق عصيَّةً على التَّقييد اعترفت النُّظم بتقييد استعمال الحقوق وفقًا للنِّظام العامِّ والآداب العامَّة للمجتمع[٤].

---

(١) انظر: الحريات العامة، لعبد الحكيم العيلي (٤٦).

(٢) انظر: الحريات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي، لطعيمة الجرف (٨٥).

(٣) انظر: الحريات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي، لطعيمة الجرف (٨٨)، الحريات العامة، لعبد الحكيم العيلي (٢٩).

(٤) انظر: الحريات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي (٩٢-٩٥)، الحريات العامة، لعبد الحكيم العيلي (٢٦-٢٧).

هذا التَّطوُّر أدى إلى نتيجتين:

الأولى: ترك الإيمان بأنَّ ترك النَّشاط الفرديِّ دون تدخُّلٍ ليس فيه أيُّ ضررٍ فلقد رأوا أنَّ هذه الفرديَّة فيها كثيرٌ من الظُّلم والمساوئ.

الثَّانية: لم تعد هذه الحقوق ذات قداسةٍ لا تقيَّد، فما دامت الجماعة ترى ضرورة تنظيم أي شأنٍ في حياتها فليس ثَمَّ حواجز كبيرةٌ تحول دون التَّعدِّي عليها[١].

وهذا التَّطوُّر في النَّظرة إلى الحرِّيَّة في الفكر الغربيِّ لا يعني التَّخلِّي عن الفرديَّة الَّتي قام على أساسها المذهب اللِّيبراليُّ القديم، فحتَّى بعد أن تأثَّرت تلك الدُّول الدِّيمقراطيَّة بالنَّزعات الاشتراكيَّة فما تزال تنطلق من الدِّيمقراطيَّة الَّتي تقوم على الفرديَّة وقد ترسَّب في ضمير هذه الشُّعوب أنَّ للفرد حقوقه المقدَّسة وحرِّيَّاته ويلزم الجميع احترام هذه الحقوق[٢].

الأصول الفكريَّة للحرِّيَّات الغربيَّة:

اعتمد المذهب الفرديُّ في نظرته للحرِّيَّات على أصولٍ عدَّةٍ، من أهمِّها:

الأصل الأوَّل: المسيحيَّة:

فقد كان سلطان الدَّولة ذا سيادةٍ مطلقةٍ حتَّى على الضَّمير العقائديِّ، ممَّا أذاب الفرد في الجماعة فجاءت المسيحيَّة فقيَّدت سلطة الحاكم فجعلته خاضعًا لقانونٍ أعلى منه وأخرجت القضايا الدِّينيَّة عن سلطته، وصار

---

(١) انظر: الحريات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي (٩٨-٩٩).

(٢) انظر: الحريات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي، لطعيمة الجرف (٨٤)، الحريات العامة، للعيلي (٤٦).

الرَّجل المسيحيُّ ينظر لنفسه أنَّه أسمى من هذه القوانين ولهذا يرفض القوانين المخالفة، كما قرَّرت المسيحيَّة حرِّيَّة الاعتقاد لكلِّ فردٍ.

ولهذا يقرِّر بعض الباحثين أنَّه لأجل فهم الحرِّيَّات لا بدَّ من الرُّجوع لحركة الإصلاح الدِّينيِّ حيث برزت المناداة لإطلاق التَّفاعل الحرِّ للفرد مع النَّصِّ المقدَّس وتحريره من سلطة التَّأويل الكنسيِّ، ويمكن أن نعدَّ هذه الحركة هي أوَّل تمظهرٍ لإرادة الحرِّيَّة المعرفيَّة[١].

الأصل الثاني: العقد الاجتماعيُّ؛ لأنَّه يقوم على اعتبار وجود حقوقٍ للأفراد سابقةٍ على الجماعة.

الأصل الثالث: القانون الطبيعي: وهي نظريَّةٌ سادت في القرن السَّابع عشر، تعتمد على قانونٍ أزليٍّ يقرِّر للأفراد حقوقًا استمدُّوها بسبب طبيعتهم وتبقى لصيقةً بهم وهي سابقةٌ على الدَّولة، وهو قانونٌ مثاليٌّ لا إلهيٌّ، يجب على الدَّولة الالتزام به وإلَّا أصبحت غير شرعيَّةٍ.

الأصل الرابع: إعلانات الحقوق: وهي الإعلانات الرَّسميَّة للدُّول الحديثة والَّتي نصَّت على جملةٍ من الحقوق كقانون الحقوق في إنكلترا سنة ١٦٨٨، وكإعلان استقلال الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة سنة ١٧٧٦م وإعلان حقوق الإنسان عقب الثَّورة الفرنسيَّة سنة ١٧٩٨م[٢].

---

(١) انظر: نقد اللِّيبرالية، للطيب بو عزة (١٤١-١٤٢)، وانظر: آلام العقل الغربي، لريتشارد تارناس (٢٨٦)، تكوين العقل الحديث، لجون هرمان (١/ ٢٧١).

(٢) انظر: النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٤٥٩-٤٦٢)، الحريات العامة في الأنظمة السّياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٤٨-٤٩)، الحريات العامة وحقوق الإنسان، =

وهذه الإعلانات هي نتيجةٌ وثمرةٌ للأصول الفكريَّة الشَّائعة في الثَّقافة الغربيَّة، وفي نفس الوقت هي أصلٌ من الأصول الفكريَّة لهذه الحرِّيَّات لأنَّها أصبحت المستند الَّذي يعتمد عليه في تقرير الحرِّيَّات.

والتَّطوُّر الَّذي حصل في الحرِّيَّات هو بسبب البحث عن ما يحقِّق المصلحة، وليس هو اختلافٌ في الأصول الفكريَّة، ولهذا فهذه الأصول هي نفسها الَّتي تعتمدها الحرِّيَّة المعاصرة بعد تجاوزها للحرِّيَّة القديمة، بل إنَّ الحرِّيَّة القديمة لم يكن أحدٌ يؤمن بها كما هي لأنَّها تؤدِّي لأبشع أنواع الظُّلم[١] لهذا يقرِّر بعض الباحثين أنَّ المذهب الفرديَّ حسب هذا التَّصوُّر القديم هو جانبٌ نظريٌّ لم يطبَّق أساسًا[٢].

إذن، لدينا في مفهوم الحرِّيَّات مفهوم المذهب الفرديِّ الحرِّ، وهو مذهبٌ تاريخيٌّ لم يعد له وجودٌ في النُّظم المعاصرة.

ومفهوم الحرِّيَّات وفق التَّصوُّر الاشتراكيِّ، وقد كان له حضورٌ في لحظة قوَّة الاتحاد السُّوفيتي.

ومفهوم الحرِّيَّات وفق التَّصوُّر الدِّيمقراطيِّ الغربيِّ.

وحين نقول الحرِّيَّات السِّياسيَّة المعاصرة فإنَّنا نقصد الحرِّيَّات وفق المنظومة الغربيَّة الَّتي تعتبر هي المتسيِّدة في زماننا، فأكثر النُّظم المعاصرة إمَّا تحتذي بها تمامًا أو هي متأثِّرةٌ بفلسفتها وأنظمتها.

= لأحمد سعيفان (١/١٥٧-١٨٨) و(١/١٦-٢٢) الحريات العامة، للعيلي (١٤-١٥)، الحريات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي، لطعيمة الجرف (١١-١٤).

(١) انظر: النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٤٦٦).

(٢) انظر: النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٤٧١-٤٧٢).

ف: «هي حاليًا قاعدة النّظام الرّسميّ للقيم السّياسيّة في معظم أمم العالم حتّى وإن كانت خاضعةً لنظامٍ سلطويٍّ أو شموليٍّ»(١).

المطلب الخامس

المقارنة بين الحرّيّات في المنظور الغربيّ والإسلاميّ

حين نتّفق على أنّه لا وجود لحرّيّةٍ مطلقةٍ عن التّقييد والقانون، فإن التّمايز في مفهوم الحرّيّة يكون بحسب الفلسفة الّتي ينطلق منها الإنسان، ومن الطّبيعيّ حينها أن يكون ثمّ اختلافٌ بين نظر النّظام السّياسيّ الغربيّ إلى الحرّيّات، وموقف الفكر الإسلاميّ منه، وهذا الاختلاف الجذريّ سيترتب عليه فروقٌ كثيرةٌ ترجع كلّها إلى أصلٍ واحدٍ، هو اختلاف المرجعيّة الّتي يقوم عليها النّظام السّياسيّ الإسلاميّ عن مرجعيّة النّظام السّياسيّ الغربيّ، فالحرّيّة في الإسلام تقوم على اعتبار الوحي، وأنّ مصدر الحقوق هو من عند اللّه وشرعه، وأنّ حقوق الإنسان راجعةٌ لتكريم اللّه للإنسان، بينما يقف الفكر الغربيّ في الجهة المقابلة تمامًا فيعلّق كلّ هذا بشيءٍ آخرَ ليس فيه أيّ أثرٍ لوحيٍّ أو إلهٍ(٢).

فالإعلان العالميُّ لحقوق الإنسان ينصُّ على أنَّ الحقوق تولد مع الإنسان: «يولد جميع النّاس أحرارًا متساوين في الكرامة والحقوق وقد

---

(١) انظر: الحريات العامة وحقوق الإنسان، لأحمد سعيفان (١/ ٧١).

(٢) انظر: النّظرية السّياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشّرعية، لمحمد مفتي وسامي الوكيل (٣٥-٣٩)، حقوق الإنسان بين الشّريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، لمحمد فتحي عثمان (١٦).

وهبوا عقلًا وضميرًا»[١]. لكن من دون أن يحدِّد ما أصل هذه الكرامة، وما الَّذي أعطاه القداسة وجعلها طبيعيَّة، وهو أمرٌ تجنَّبه الميثاق[٢].

والصِّراع الطَّويل مع الكنيسة في الثَّقافة الغربيَّة هو الَّذي دفعه إلى فقدان الثِّقة بالدِّين وانعدام إمكانيَّة اتِّخاذه مرجعيَّةً قطعيَّةً متَّفقًا عليها، ولهذا كان اللُّجوء إلى مرجعيَّةٍ أخرى تعبيرًا عن هذه الإشكاليَّة، يقول جان جاك روسُو: «ما من عدالةٍ إلَّا وآتيةٌ من اللَّه، فهو وحده المصدر، غير أنَّا لو كنَّا نعلم كيف نتلقَّاها من أعالي السَّماء لما كانت بنا حاجةٌ إلى حكومةٍ أو قانونٍ»[٣] فانعدام الطَّريق لمعرفة مراد اللَّه هو الَّذي دفع للتَّفكير في طريقٍ آخرَ.

❊ ❊ ❊

---

(١) المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام (١٩٤٨م، انظر: موسوعة حقوق الإنسان، لمحمد وفيق (١١).

(٢) انظر: حوار عن بعد حول حقوق الإنسان في الإسلام، لعبد اللَّه بن بيَّة (١٦٤-١٦٥).

(٣) في العقد الاجتماعي (١٢٠).

المبحث الثَّاني
موقع فقه الصَّحابة ﷺ في التَّشريع الإسلاميّ

تهدف هذه الدِّراسة إلى فحص مفهوم الحرِّيَّات السِّياسيَّة المعاصرة ومضامينها من خلال الاهتداء بفقه الصَّحابة ﷺ، وهذا يتطلَّب مقدِّماتٍ مختصرةً عن الصَّحابة وفضلهم ومكانة فقههم.

المطلب الأوَّل: تعريف الصَّحابيّ

الصَّحابيُّ عند أهل الحديث، وقول الجمهور: «كلُّ من صحب النَّبيَّ ﷺ أو رآه ولو لساعةٍ فهو من أصحابه له من الصُّحبة على قدر ما صحبه»[(١)].

وأمَّا عند الأصوليين فالصَّحابيُّ هو من طالت مصاحبته للنَّبيِّ ﷺ وكثرت مجالسته له وأخذه عنه[(٢)].

المطلب الثَّاني: فضل الصَّحابة ومكانتهم

للفئة المؤمنة الَّتي اختارها اللَّه تعالى لصحبة نبيِّه ﷺ فضلٌ عظيمٌ، يتجلَّى هذا الفضل في الثَّناء القرآنيِّ الخالد عليهم:

---

(١) انظر: الكفاية في علم الرِّواية، للخطيب البغدادي (٥٠)، مقدمة ابن الصَّلاح (١٧١)، الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم (٥/ ٨٥)، ، الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي (٢/ ٣٣١)، إرشاد الفحول، للشوكاني (١/ ١٨٨).

(٢) انظر: قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر السَّمعاني (١/ ٣٩٢)، البحر المحيط، للزركشي (٣/ ٣٥٩)، التَّحبير شرح التَّحرير، للمرداوي (٤/ ٢٠٠٤).

قال اللّه تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩].

﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: ١٨].

﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [الحديد: ١٠].

﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِىِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِى سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٧].

كما أثنى على الأمّة الإسلاميّة، وهم سادة الأمّة وأعلاها شرفًا ومكانةً، فهم أحقُّ النّاس بهذا الثّناء:

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

كما أثنى اللّه على من نصر محمّدًا ﷺ ووعدهم بالأجر العظيم ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ

هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] ونصرة الصَّحابة ﷺ للنَّبيِّ ﷺ وكمال اتِّباعهم له تتواتر أخباره وتتعطَّر الأرواح بروعته.

وقد جاء الثَّناء عليهم في سنَّة النَّبيِّ ﷺ:

فعن أبي سعيدٍ الخدريِّ ﷺ أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: «لا تسبُّوا أصحابي فلو أنَّ أحدكم أنفق مثل أحدٍ ذهبًا ما بلغ مدَّ أحدهم ولا نصيفه»[١].

وقال النَّبيُّ ﷺ: «النُّجوم أَمَنَةٌ للسَّماء فإذا ذهبت النُّجوم أتى السَّماء ما توعد، وأنا أَمَنَةٌ لأصحابي فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أَمَنَةٌ لأمَّتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمَّتي ما يوعدون»[٢].

وعن عمران بن حصين ﷺ يقول: قال رسول اللَّه ﷺ: «خير أمَّتي قرني ثمَّ الَّذين يلونهم ثمَّ الَّذين يلونهم»[٣].

وعن أبي سعيدٍ الخدريِّ قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «يأتي على النَّاس زمانٌ فيغزو فئامٌ من النَّاس فيقولون: فيكم من صاحب رسول اللَّه ﷺ؟ فيقولون: نعم. فيفتح لهم، ثمَّ يأتي على النَّاس زمانٌ فيغزو فئامٌ من النَّاس فيقال: هل فيكم من صاحب أصحاب رسول اللَّه ﷺ؟ فيقولون: نعم. فيفتح لهم، ثمَّ يأتي على النَّاس زمانٌ فيغزو فئامٌ من النَّاس فيقال: هل فيكم من صاحب من صاحب أصحاب رسول اللَّه ﷺ؟ فيقولون: نعم فيفتح لهم»[٤].

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٣٦٣٧) ومسلم (٢٥٤٠).
(٢) أخرجه مسلم (٢٥٣١).
(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (٣٦٥٠) ومسلم (٢٥٣٣).
(٤) متفق عليه: أخرجه البخاري (٣٦٤٩) ومسلم (٢٥٣٢).

المطلب الثَّالث: مكانة فقه الصَّحابة ومنزلة علمهم

وحين ندرس موضوع الحرِّيَّات السِّياسيَّة من خلال الاستنارة بفقه الصَّحابة ﷺ فهذا لإدراكنا العميق بمنزلة فقههم وشرف علمهم:

أوَّلًا: لما جاء في فضلهم ومكانتهم، ومن كان في فضلهم ومكانتهم فهو حريٌّ أن يهدى إلى الحقِّ وأن يدلَّ عليه، فاتِّباعهم والاقتداء بهم اقتداءٌ بمن يرجى أن يهدى إلى الحقِّ.

ثانيًا: ما عرف من شدَّة تحرِّيهم للحقِّ وتقصِّيهم للعدل، واتِّباعهم لمراد اللَّه ومراد رسوله ﷺ، مع ما ظهر من تجرُّدهم للَّه وتضحيتهم بالغالي والنَّفيس في سبيل نصرة دينه، فهم أقرب النَّاس لإصابة الحقِّ.

ثالثًا: قربهم من الوحي، ومصاحبتهم للرَّسول ﷺ، وشهودهم للتَّنزيل، مع ما أوتوا من سلامة فطرةٍ واستقامة لغةٍ تجعلهم أقرب النَّاس لفهم مراد الشَّارع.

رابعًا: أنَّهم عملوا بما علموا من الشَّريعة، وأنزلوا فقههم في أبواب السِّياسة على الواقع، إذ حكموا بلدانًا كثيرةً، واجتهدوا في تطبيق أحكام الشَّريعة على مجتمعاتٍ مختلفةٍ وظروفٍ متفاوتةٍ وأزمنةٍ متعدِّدةٍ، كما امتدَّ حضورهم في الحكم السِّياسيِّ لمراحل متباينةٍ تغيَّر فيها الحكم الإسلاميُّ من الحالة المثاليَّة الَّتي كان عليها إلى حالاتٍ دون ذلك، وكلُّ ذلك يشدِّد العناية بضرورة الاستضاءة بهذا الفقه.

المطلب الرّابع: حجّيّة أقوال الصّحابة

لأجل هذا كان لقول الصّحابيّ اعتبارٌ عند فقهاء الإسلام، وأصبح (قول الصّحابيّ) مندرجًا ضمن مصادر التّشريع في الفقه الإسلامي.

وقد اختلف الفقهاء في اعتبار حجّيّة الصّحابيّ، على قولين شهيرين:

القول الأوّل: أنّ قول الصّحابيّ حجّةٌ، وهو ما ذهب إليه الحنفيّة[١] والمالكيّة[٢] وهو قول الشّافعيّ في القديم[٣] وروايةٌ عن أحمد[٤] عليها أكثر الحنابلة[٥] قال ابن القيم: هو قول جمهور الأمّة[٦].

القول الثّاني: أنّ قول الصّحابيّ ليس بحجّةٍ، وهو قول الشّافعيّ في الجديد[٧] وروايةٌ عن أحمد[٨] وقال به بعض الحنفيّة[٩] وهو مذهب

---

(١) انظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدّين البخاري (٣/ ٣٢٣)، أصول السّرخسي (٢/ ١٠٥).

(٢) انظر: الذّخيرة، للقرافي (١/ ١٤٩).

(٣) انظر: المدخل إلى السّنن الكبرى، للبيهقي (١٠٩-١١١)، قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ٩)، اللّمع في أصول الفقه، للشيرازي (٥١).

(٤) انظر: روضة النّاظر، لابن قدامة (١٦٥).

(٥) انظر: التّحبير شرح التّحرير (٨/ ٣٨٠٠).

(٦) انظر: إعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية (٤/ ١٢٠).

(٧) انظر: اللّمع في أصول الفقه (٥١)، البحر المحيط (٤/ ٣٦٥)، المحصول، للرازي (٦/ ١٣٣).

(٨) انظر: روضة النّاظر (١٦٥)، التّحبير شرح التّحرير (٨/ ٣٨٠٣).

(٩) انظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدّين البخاري (٣/ ٣٢٣).

الأشاعرة والمعتزلة[١].

ولكلٍّ من هذين الرَّأيين أدلةٌ واعتراضاتٌ وردودٌ[٢].

كما قيل بحجِّيَّة قول أبي بكرٍ وعمر فقط[٣]، وقيل بحجِّيَّة قول الخلفاء الرَّاشدين فقط[٤].

وهذا الخلاف إنَّما هو في قول الصَّحابيِّ إذا لم يشتهر[٥].

وأمَّا قول الواحد إذا انتشر ولم يعرف له مخالفٌ فهو حجَّةٌ وإجماعٌ مقطوعٌ به[٦] وهو ما عليه جماهير الفقهاء[٧].

---

(١) انظر: التَّحبير شرح التَّحرير (٨/ ٣٨٠٤)، الإحكام، للآمدي (٤/ ١٥٥).

(٢) انظر في أدلة القائلين بحجية قول الصَّحابي والرّد على القائلين بنفي الحجية: الإحكام، لابن حزم (٦/ ٢٣٦-٢٣٧)، إعلام الموقعين (٤/ ١٢٣-١٥٣)، الإحكام، للآمدي (٤/ ١٥٥-١٥٧)، وانظر: قول الصَّحابي وحجية العمل به، لأنس القهوجي (١٤١-١٥٣).

وانظر في أدلة القائلين بعدم حجية قول الصَّحابي، وفي الرّد على القائلين بالحجية: المحصول، للرازي (٦/ ١٢٩-١٣٢)، الإحكام، للآمدي (٤/ ١٥٧-١٦٠)، الإحكام، لابن حزم (٦/ ٢٣٧-٢٥١) وانظر: قول الصَّحابي وحجية العمل به، لأنس القهوجي (٢٠٦-٢١٥).

(٣) انظر: الذَّخيرة (١/ ١٥٠)، المحصول (٦/ ١٢٩).

(٤) انظر: الذَّخيرة (١/ ١٥٠)، المحصول (٦/ ١٢٩) وانظر: الأقوال في هذه المسألة وأدلة كل قول في: اتفاق الخلفاء الرَّاشدين وأثره في الأحكام، لعبد العزيز العويد (١٥-٦٦)، سنة الخلفاء الرَّاشدين، لزيد بو شعراء (١٨٢-٢٣٣).

(٥) انظر: التَّحبير شرح التَّحرير (٨/ ٣٨٠٠)، الإحكام، للآمدي (٤/ ١٥٨).

(٦) انظر: اللّمع في أصول الفقه (١٧)، البحر المحيط (٤/ ٣٦٥)، قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ٤).

(٧) انظر: إعلام الموقعين (٤/ ١٢٠).

والخلاف أيضًا إنَّما هو في لزوم قول الصَّحابيِّ على غير الصَّحابة، وأمَّا لزوم قول صحابيٍّ على صحابيٍّ آخرَ فغير حجَّةٍ اتِّفاقًا[١] إلَّا الخلفاء الأربعة فقد قيل إنَّ اتِّفاقهم حجَّةٌ[٢].

فمحلُّ الخلاف إذن هو في قول الصَّحابيِّ الاجتهاديِّ في المسائل التَّكليفيَّة فيما للرَّأي فيه مجالٌ ولم يخالف نصًّا أو إجماعًا ولم يدلَّ عليه نصٌّ ولا إجماعٌ ولم يجمع عليه الصَّحابة ولم ينتشر[٣].

والخلاف في قول الصَّحابيِّ إنَّما يحصل في القضايا الفقهيَّة الجزئيَّة الَّتي ينقل فيها أثرٌ عن صحابيٍّ فينظر هل خالفه غيره أم لا، وهل هو ممَّا اشتهر أم لا، غير أنَّ مسائل السِّياسة الَّتي هي موضوع دراستنا هذه لا تكون غالبًا على هذا النَّحو، فهي ليست من قبيل المسألة الجزئيَّة الَّتي يعتمد فيها على قول صحابيٍّ واحدٍ، إنَّما هي قضايا عامَّة تظافرت فيها أقوال عددٍ من الصَّحابة، فهي مندرجةٌ في الاحتجاج يقينًا، لأنَّها تعتمد غالبًا على أكثر من صحابيٍّ، وهي ممَّا يشتهر، فهي أقوى في الحجِّيَّة من قول الصَّحابيِّ إذا لم يعرف له مخالفٌ واشتهر، خاصَّة أنَّ كثيرًا منها يعتمد على أقوالٍ عن الخلفاء الرَّاشدين فيقوِّي هذا كلُّه حجِّيَّةَ الاستدلال بها، حيث جاء الأمر بالاقتداء بسنَّتهم كما قال النَّبيُّ ﷺ: «عليكم بسنَّتي وسنَّة الخلفاء

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/ ١٥٥) كشف الأسرار شرح أصول فخر الإسلام البزدوي (٣/ ٣٢٣) التحبير شرح التحرير (٨/ ٣٧٩٧)، الإحكام للآمدي (٤/ ١٥٩)، الكوكب المنير، لابن النجار (٣/ ١٢).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير (٨/ ٣٧٩٧).

(٣) انظر: قول الصّحابي وحجية العمل به، لأنس القهوجي (٢٧٤).

الرَّاشدين المهديين من بعدي»(١).

***

(١) أخرجه أحمد (١٧١٤٢)، (١٧١٤٤)، (١٧١٤٥)، وأبو داود (٤٦٠٧)، والتّرمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢)، (٤٣)، والحاكم (١/ ١٧٤). وهو صحيح بطرقه وشواهده، ومع بعض الكلام في سند الحديث، إلا أن جمعا من العلماء صححوه، منهم: التّرمذي، والبزار- فيما نقله عنه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم (٢/ ١١٦٤-١١٦٥) ووافقه عليه-، والحاكم، وأبو نعيم -فيما نقله عنه ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢/ ١٠٩)-، والألباني في السّلسلة الصّحيحة (٦/ ٥٢٦) رقم (٢٧٣٥).

المبحث الثَّالث: الأساس المعياريُّ للمقارنة

تقوم هذه الدِّراسة على الحكم على مضمون الحرِّيَّات السِّياسيَّة المعاصرة فقهيًا من خلال الاستفادة من فقه الصَّحابة ﷺ، وحتَّى تكون هذه المقارنة مقبولةً فثمَّ مقدِّماتٌ شرعيَّةٌ يجب التَّسليم بها:

١- (مسلَّمة الشُّمول):

ذلك أنَّ أحكام الإسلام تشمل الجانب السِّياسيَّ والقانونيَّ، وهذه مقدِّمةٌ بدهيَّةٌ عند أكثر المسلمين، ولم تتعرَّض للشَّكِّ طيلة تاريخ المسلمين إلَّا في مرحلة الاحتكاك بالحضارة الغربيَّة بعد الاستعمار وانتقال الفكرة العلمانيَّة الَّتي تجعل الإسلام رسالةً روحيَّةً لا تحمل أحكامًا ملزمةً، ولعلَّ أوَّل دراسةٍ تؤصِّل لهذا المعنى المنحرف شرعيًا هي دراسة علي عبد الرَّازق «الإسلام وأصول الحكم»[١].

ويتَّبع هذا الرَّأي من لا يرى أنَّها رسالةٌ روحيَّةٌ، بل فيها قوانين وإلزاماتٌ لكنَّه يرى عدم إمكانيَّة تنزيل أحكام الشَّريعة في الواقع السِّياسيِّ المعاصر نظرًا لأنَّ الحكم الشَّرعيَّ كان في ظلِّ دولةٍ تاريخيَّةٍ قد تغيَّرت، فهو يحكم سلفًا بعبثيَّة البحث الفقهيِّ في وسائل معاصرةٍ لا يمكن أن تتقبَّل الحلال والحرام أساسًا.

---

(١) انظر: الإسلام وأصول الحكم (٨٧)، وانظر: حكم هيئة كبار العلماء في مصر على هذه الرِّسالة (٥-٦)، من مطبوعات المكتبة السَّلفية.

٢- (مسلَّمة الاعتبار):

فلا بدَّ من اعتبار قول الصَّحابة وفعلهم في الجملة، فدراسة الحرِّيَّات بناءً على فقه الصَّحابة ينبني على اعتبار أنَّ فعل الصَّحابة له اعتبارٌ وأهمِّيَّةٌ، سواءٌ قيل هو حجَّةٌ وإجماعٌ واجب الاتباع ولا يسوغ الخروج عنه، أو على اعتبار أنَّه اجتهادٌ معتبرٌ وله قيمته وإن لم يكن واجب الاتباع، وقول الصَّحابة وفعلهم لا يخرج عن هذه الدَّائرة.

٣- (مسلَّمة الوسائل المتغيِّرة):

فالأصل في وسائل إدارة الحكم الإباحة، وليس المنع، لأنَّ الحرِّيَّات السِّياسيَّة تتضمَّن أدوات ووسائل معاصرةً في الحكم، فلو كان الأصل في السِّياسة وأدواتها هو التَّوقيف وأن لا يعمل المسلم إلَّا بما نقل عن الصَّحابة ﭫ لما كان ثَمَّ حاجةٌ لدراسة المتغيِّرات المعاصرة لأنَّها تكون حينئذٍ ممنوعةً سلفًا، فلا بدَّ من التَّسليم بأنَّ أدوات الحكم ليست توقيفيَّةً في الشَّريعة، ويتبع هذا:

٤- (مسلَّمة الانتفاع بالخبرة السِّياسيَّة البشريَّة):

فالاستفادة من الوسائل المباحة ممَّا عند الأمم الأخرى جائزة، ولو قيل بالمنع مطلقًا لما ساغ بحث الحرِّيَّات السِّياسيَّة المعاصرة أساسًا، وليس معنى هذا قبولها مطلقًا، إنَّما أن يكون المجال ممكنًا لفحص هذه الوسائل لمعرفة ما يقبل منها وما يرفض.

٥- (مسلَّمة القدر المشترك بين النُّظم القديمة والحديثة):

وذلك بجود قدرٍ مشتركٍ بين السِّياسة القديمة الَّتي كانت في عصر الخلفاء

الرَّاشدين، والسِّياسة المعاصرة، بما يمكن معه من الحكم على المتغيِّرات المعاصرة، ومعرفة حكم السَّابقين على بعض الحوادث الحاليَّة، أمَّا من يعتقد أنَّ الصُّورة السِّياسيَّة الحاليَّة مختلفةٌ تمامًا في أدواتها أو في طبيعة وعيها السِّياسيِّ فلا معنى لديه للبحث عن حكمٍ للصَّحابة في صورةٍ مختلفةٍ.

وأمَّا المتغيِّرات في أدوات الحكم، واختلاف العصر، وتوفُّر المواصلات، وتغيُّر الثَّقافة السِّياسيَّة، فهي عوامل مؤثِّرةٌ ويجب مراعاتها عند الحكم على الحرِّيَّات السِّياسيَّة وعند تنزيل فقه الصَّحابة عليها، لكن يجب أن لا تعطِّل فقه الخلافة الرَّاشدة بالكليَّة، فهي مؤثِّرةٌ في النَّظر لا مُلغِيَةٌ للحكم.

❊ ❊ ❊

المبحث الرّابع: إشكاليّات الدّراسة

تقوم الدّراسة على المقارنة بين مفاهيم سياسيّةٍ معاصرةٍ وبين فقهٍ سياسيٍّ سابقٍ عليها، ولهذا فالدّارسة تستحضر وجود إشكاليّتين مركزيتين:

الإشكاليّة الأولى: اختلاف المفاهيم والمصطلحات:

فالمفاهيم الّتي تستعمل لدى المعاصرين ليست هي بذاتها ما كان يستخدم عند المتقدّمين، فالدّراسة ستكون واعيةً بهذا الإشكال، فالمفهوم والمصطلح يتأثّر بالعصر الّذي ينشأ فيه، فلا تتمُّ المقارنة بناءً على الاشتراك في المصطلحات، بل يجب أوّلًا تحرير المفهوم بحسب ما هو متقرّرٌ عند المعاصرين ثمّ البحث عن هذا المعنى من خلال فقه الصّحابة ﷺ.

الإشكاليّة الثّانية: اختلاف الظّروف والأوضاع السّياسيّة:

فالأوضاع السّياسيّة تختلف اختلافًا كبيرًا حسب الزّمان والمكان والأحوال، فثمّ تغيُّراتٌ كبيرةٌ بين فقه السّياسة في عصر الخلفاء الرّاشدين، والفقه السّياسيّ المعاصر، وهذه التّغيُّرات تتجلّى في أبعادٍ مختلفةٍ:

١- من حيث الإمكان وعدمه، فما كان مستحيلًا في عصرهم أصبح ممكنًا في عصرنا، وهذا اختلافٌ مؤثّرٌ في الحكم، وتنزيل فقه الصّحابة من دون استحضارٍ لهذا المعنى خطأٌ على الواقع، وسوء فهمٍ لفقه الصّحابة.

٢- من حيث ترتُّب المصالح والمفاسد، فميزان المصالح والمفاسد يتأثّر

بمتغيِّرات الزَّمان والمكان، فما بني من الأحكام بناءً على مصالح زمانٍ معينٍ لا يصحُّ تعدِيَته لزمانٍ آخرَ قد اختفت فيه هذه المصالح أو غلبت المفاسد عليها.

٣- من حيث طبيعة نظام الحكم، وحدوده، فهي تتأثَّر بالأعراف المعاصرة وتتغيَّر حسب الأزمنة والأمكنة، وهذا التَّغيُّر يؤثِّر في كثيرٍ من الأحكام المبنيَّة على النَّظر لطبيعة نظام الحكم.

٤- من حيث الأعراف السَّائدة، فقد يكون ثمَّ عرفٌ سائدٌ في عصرهم كان هو سبب الاعتبار، فلا يجوز أن يُعدَّى إلى أحوالٍ أخرى زال فيها أثر هذا العرف.

والدِّراسة تعالج هذه الإشكاليَّة من خلال مراعاة هذه الأبعاد المؤثِّرة على الوصف الَّذي بني عليه الحكم، وتجتهد الدِّراسة في معرفة الوصف الَّذي بني عليه الحكم الشَّرعيُّ، هل هو من الأوصاف المتغيِّرة الَّتي ارتبطت بعرفٍ معيَّنٍ أو مصلحةٍ فتتغيَّر بتغيُّرها أم هو من الأوصاف المعتبرة الَّتي لا يكون للتَّغيُّر وصفٌ مؤثِّرٌ فيها، وهي محلُّ اجتهادٍ واسعٍ، وفيها مجالٌ للخلاف في التَّقدير، إنَّما هذا الاجتهاد يجب أن يبقى في حدود بعض الاجتهادات وليس في إسقاط فقه الصَّحابة كلِّه بناءً على هذا التَّغيُّر، فملاحظة هذا التَّغيُّر تؤثِّر على إدراك تغيُّبه عن بعض الأحكام ولا تؤدِّي إلى تعميم التَّغيُّر على كلِّ الأحكام، فيجب أن يبقى الاجتهاد وسطًا بين من لا يلتفت لهذه المتغيِّرات فيتعامل مع فقه الصَّحابة السِّياسيِّ كثوابت فقهيَّةٍ فيقع في أخطاءٍ نتيجة جهلٍ بالواقع، وبين من يلغي أثر اجتهاد الصَّحابة نظرًا لاعتباره لهذه المتغيِّرات فيقع في تجاوزٍ لمحكماتٍ شرعيَّةٍ نتيجة مغالاته في إدراك الواقع.

الباب الأوَّل

أنواع الحرِّيَّات السِّياسيَّة المعاصرة

وفيه خمسة فصولٍ:

الفصل الأوَّل: حرِّيَّة الاختيار.

الفصل الثَّاني: حرِّيَّة التَّرشيح.

الفصل الثَّالث: حرِّيَّة التَّعبير عن الرَّأي.

الفصل الرَّابع: حرِّيَّة الاجتماع.

الفصل الخامس: المعارضة السِّلميَّة.



الفصل الأوَّل

حرِّيَّة الاختيار في ضوء فقه الصَّحابة

وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأوَّل: مفهوم حرِّيَّة الاختيار في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر.

المبحث الثَّاني: ثبوت أصل الاختيار.

المبحث الثَّالث: ضابط الاختيار المعتبر.

المبحث الرَّابع: تكييف حرِّيَّة الاختيار.

المبحث الخامس: مرجعيَّة الاختيار.

المبحث السَّادس: من له حقُّ الاختيار؟.

المبحث السَّابع: حرِّيَّة تقييد السُّلطة.

المبحث الثَّامن: الموقف من فقدان الاختيار.

المبحث الأوّل
مفهوم حرِّيَّة الاختيار في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر

يراد بحرِّيَّة الاختيار أو الانتخاب أن يكون للنَّاس الحقُّ في اختيار النِّظام السِّياسيِّ الَّذي يحكمهم، فيكون لهم حقُّ اختيار رئيس الدَّولة، واختيار ممثِّلين لهم في المجالس التَّشريعيَّة الَّتي تسنُّ القوانين الملزمة للسُّلطة التَّنفيذيَّة.

ويكون بالاقتراع العامِّ حقًّا لجميع المواطنين لا يجوز حرمانهم منه إلَّا بالحدِّ الأدنى من الشُّروط، كبلوغ سنٍ معيَّنٍ، وكونه عاقلًا، وسلامته من الجرائم المخلَّة بالشَّرف(١).

وقد اختلف في تكييف الانتخاب هل هو حقٌّ من الحقوق الشَّخصيَّة للمواطن أم وظيفةٌ ومشاركةٌ في الشَّأن العامِّ، وهو خلافٌ مبنيٌّ على الاختلاف في مفهوم السِّيادة الَّذي أعطى الشَّرعيَّة للاختيار، هل هو سيادة الأمة أم سيادة الشَّعب(٢).

فمن يرى أنَّ الانتخاب حقٌّ للمواطن لا يجيز تدخُّل السُّلطة لحرمان أحدٍ من المواطنين من ممارسة حقِّه إلَّا في الحدود الاستثنائيَّة، وأمَّا من يراه

(١) انظر: الأنظمة السّياسية لمحمد رفعت (٢٨١-٢٨٢)، النّظم الانتخابية لعبدو سعد وآخرين (٤١-٤٥)، الانتخابات والدّيمقراطية لسليمان الغويل (٥٥-٩٠).

(٢) انظر: الانتخابات والدّيمقراطية، لسليمان الغويل (٢٩-٣٢)، الوجيز في نظام الانتخابات، لمحمد غزوي (١٧٨).

وظيفةً فيجيز وضع الشُّروط الَّتي تقيِّد مشاركة المواطنين كالشَّرط الماليِّ أو التَّعليميِّ أو الاجتماعيِّ(١).

ونظريَّة سيادة الأمَّة تختلف عن نظرية سيادة الشَّعب، من جهة أنَّ السِّيادة للأمَّة تكون لوحدةٍ مستقلَّةٍ عن النَّاس بينما في سيادة الشَّعب هي لمجموع الأفراد ولكلِّ فردٍ جزءٌ من السِّيادة، ويترتَّب على ذلك - عدا ما سبق من الاختلاف في الحقِّ والوظيفة- أنَّ النَّائب في البرلمان يمثِّل الأمَّة في نظريَّة سيادة الأمَّة فيكون مستقلًّا عن ناخبيه، وفي نظريَّة الشَّعب يمثِّل دائرته فلا يكون مستقلًّا عنهم، وهو في نظريَّة الشَّعب خاصٌّ بالموجودين، وفي نظريَّة الأمَّة عامٌّ للأجيال السَّابقة واللاحقة(٢).

والَّذي يظهر من واقع النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة أنَّها لا تلتزم بسلوك نظريَّةٍ واحدةٍ من هذه النَّظريَّات، وإنَّما تأخذ ما تراه يحقِّق المصلحة والمنفعة لها.

* * *

(١) انظر: الانتخابات والدّيمقراطية لسليمان الغويل (٣١-٣٢)، الوجيز في نظام الانتخابات لمحمد غزوي (١٨-١٩)، الوجيز في النّظم السّياسية والقانون الدّستوري، لإبراهيم شيحا (٤٦).

(٢) انظر: النّظم السّياسية، لثروت بدوي (١٩٦-١٩٨)، الوجيز في النّظم السّياسية والقانون الدّستوري، لإبراهيم شيحا (٤٥-٤٧).

المبحث الثَّاني: ثبوت أصل الاختيار

من خلال استقراء سيرة الخلفاء الرَّاشدين، والطُّرق الَّتي سلكوها في بيعة كلِّ واحدٍ منهم، وتفاصيل ما جرى فيها، وأحوال الصَّحابة في وقت الخلافة الرَّاشدة وما بعدها نصل إلى نتيجةٍ قاطعةٍ أنَّ الولاية في فقههم كانت تقوم على (المشورة) و(الرِّضا) و(الاختيار) من النَّاس، وهو أصلٌ محكمٌ تظافر عليه ما يشقُّ حصره من الشَّواهد القوليَّة والعمليَّة في سيرة الصَّحابة، وسيأتي في ثنايا هذا البحث أمثلةٌ كثيرةٌ وبراهين عدَّةٌ تثبت هذا الأصل، فمن هذه الشَّواهد مثلًا:

سيرة أبو بكر الصِّديق رضي الله عنه:

فقُبَيْل وفاته رضي الله عنه أشرف على النَّاس وهو يقول: «أترضون بمن أستخلف عليكم؟ فإنِّي والله ما ألوت من جهد الرَّأي ولا وليت ذا قرابةٍ وإنِّي قد استخلفت عمر بن الخطَّاب فاسمعوا له وأطيعوا قالوا: سمعنا وأطعنا»[(١)].

سيرة عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه:

فقد قال في خطبته الشَّهيرة: «من بايع رجلًا من غير مشورةٍ من المسلمين فلا يتابع هو ولا الَّذي تابعه تغرَّة أن يُقتلا»[(٢)].

---

(١) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٢/ ٦٦٧)، والطَّبري في تاريخه (٣/ ٤٢٨)، والخلال في السّنة (٣٣٨)؛ من طريق أبي السّفر سعيد بن يُحمِد، وهو ثقة - كما في تقريب التهذيب (٢٤١٣) - إلا أنه لم تُذكر له رواية عن أبي بكر.

(٢) أخرجه البخاري (٦٤٤٢).

سيرة عثمان بن عفَّان رضي الله عنه :

ففي رسالته في الجواب عن مطالب الثُّوار: «وأمَّا قولكم يرسلون إلى الأجناد وأهل المدينة فيتبرءون من طاعتي فلست عليكم بوكيل، ولم أكن استكرهتهم من قبل على السَّمع والطَّاعة، ولكن أتوها طائعين»(١).

سيرة علي بن أبي طالب رضي الله عنه :

فقد روى محمَّد بن الحنفيَّة أنَّ عليًا دخل عليه النَّاس بعد مقتل عثمان فقالوا: «إنَّ هذا الرَّجل قد قتل ولا بدَّ للنَّاس من خليفةٍ، ولا نعلم أحدًا أحقَّ بها منك، فقال لهم عليٌّ: لا تريدوني، فإنِّي لكم وزيرٌ خيرٌ منِّي لكم أميرٌ، فقالوا: لا واللَّه ما نعلم أحدًا أحقَّ بها منك، قال: فإن أبيتم عليَّ فإنَّ بيعتي لا تكون سرًّا، ولكن أخرج إلى المسجد فمن شاء أن يبايعني بايعني، قال: فخرج إلى المسجد فبايعه النَّاس»(٢).

وفي لفظٍ أنَّهم قالوا: «إنَّ هذا الرَّجل قد قتل ولا بدَّ من إمام للنَّاس، قال: أو تكون شورى؟ قالوا: أنت لنا رضًا، قال: فالمسجد إذن، عن رضا من النَّاس»(٣).

---

(١) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٤/ ١١٦١) وفي سنده جامع بن صَبيح، ضعيف كما في لسان الميزان (٢/ ٤١٦)، وكذلك محمد بن إسحاق بن يسار مدلس كما في التقريب (٥٧٢٥)، وقد عنعن في هذا السّند، فيُخشى من تدليسه.

(٢) أخرجه أحمد في فضائل القرآن (٩٦٩) والخلال في السّنة (٦٢٢)، وقد نص الإمام أحمد على حسن هذه الرّواية، فقال لأبي بكر الأثرم كما في الشّريعة للآجري (٤/ ١٧٦٠): اكتب هذا الحديث، فإنه حديث حسن في خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٣) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٢٩) من طريق أبي مخنف لوط بن يحيى، عن عبدالملك بن أبي سليمان، عن سالم بن أبي الجعد، عن محمد بن الحنفية؛ به، وإسناده ضعيف.

وعن الشَّعبيّ قال: «لما قتل عثمان أتى النَّاس عليًا وهو في سوق المدينة فقالوا: ابسط يدك نبايعك، فقال: لا تعجلوا فإنَّ عمر كان رجلًا مباركًا وقد أوصى بها شورى، فأمهلوا حتَّى يجتمع النَّاس ويتشاورون»[1].

وقالوا لعليّ: «بايع فإنَّا لا نرضى إلَّا بك»[2].

وقال عليّ كلامًا محكمًا يستحقّ أن يكون قاعدةً في السّياسة الشَّرعيَّة: «إنَّ هذا أمركم ليس لأحدٍ فيه حقٌّ إلَّا من أمَّرتم»[3].

وهو ما كان شائعًا عند غيرهم من الصَّحابة ﷺ:

فقد قال أبو موسى في قصَّة التَّحكيم بين عليّ ومعاوية ﵄: «أرى أن نخلع هذين الرَّجلين ونجعل هذا الأمر شورى بين المسلمين فيختارون لأنفسهم من أحبُّوا»[4].

---

(١) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٣٣) من طريق أبي الحسن المدائني، عن مسلمة بن محارب، عن داود بن أبي هند، عن الشّعبي؛ به.
المدائني هو: علي بن محمد، صاحب التّصانيف، كان عالما بأيام النّاس، صدوقا في ذلك، مع كونه ليس بالقوي في الحديث، كما في لسان الميزان (٦/ ١٣). وفي سنده ضعف، ويشهد لمتنه ما سبق.

(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٢٠٦) وفي سنده لوط بن يحيى أبو مخنف.

(٣) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٣٤)، وفي سنده سيف بن عمر التّميمي: ضعيف كما في التّقريب (٢٧٢٤)، والرّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، فيه جهالة، كما في لسان الميزان (٤/ ٢٤٧).

(٤) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٤/ ٢٥٦)) والطّبري في تاريخه (٥/ ٧٠) والبلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٣٥١)، وإسناده ضعيف.

وقال سعيد بن العاص لطلحة والزُّبير: «إن ظفرتما لمن تجعلان الأمر؟ قالا لأحدنا أيَّنا اختاره النَّاس»(١).

وقال يزيد بن قيس للقعقاع بعد ما ثار في الكوفة ضدَّ عثمان: «أستعفي ومن ترى من إمارة سعيد»، فقال القعقاع منكرًا: «استعفى الخاصَّة من أمرٍ رضيته العامَّة؟»(٢).

وهذا المعنى كان شائعًا في زمان الصَّحابة ﷺ، حتَّى أصبح من الأصول المتقرِّرة الواضحة عند النَّاس:

فقد قيل لابن عمر: «لو أقمت للنَّاس أمرهم فإنَّ النَّاس قد رضوا بك كلُّهم»(٣). ولهذا كان يقول: «لا أقبلها إلَّا عن رضى جميع النَّاس، وحتَّى لا يختلف عليَّ فيها اثنان»(٤).

وقال عليٌّ للخوارج: «إنَّ الحكمين قد تفرَّقوا من غير رضا فارجعوا إلى ما كنتم عليه»(٥).

---

(١) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٥٣) وإسناده ضعيف.

(٢) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٣٤٥)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٩/ ٣١١)، وفي سنده ضعف سيف بن عمر التّميمي، وجهالة راوي الأثر: رجل من بني أسد.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٤/ ١٥١) من طريق خالد بن سُمير، قال: قيل لابن عمر؛ فذكره، وخالد صدوق يهم - كما في التّقريب (١٦٤٢) -، فهذا إسناد حسن إن كان خالدٌ سمعه من ابن عمر.

(٤) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٣٤٥) وإسناده حسن.

(٥) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٣٦١) عن عبدالله بن صالح، عن يحيى بن آدم، عن رجل عن مجالد، عن الشّعبي قال: بعث علي عبدالله بن عباس إلى الحرورية؛ فذكره مطولا، وهذا سند ضعيف لإبهام الواسطة بين يحيى ومجالد، ولضعف مجالد نفسه - كما في التّقريب (٦٤٧٨) -.

وقرأ قيس بن سعد كتابًا من عليّ إلى أهل مصر فيه: «ألا وإنّ لكم علينا العمل بكتاب اللّه وسنّة رسوله ﷺ والقيام عليكم بحقّه والتّنفيذ لسنّته والنّصح لكم بالغيب».

ثم قام قيس خطيبًا فقال: «فقوموا أيّها النّاس فبايعوا على كتاب اللّه عزّ وجلّ وسنّة رسوله ﷺ فإن نحن لم نعمل لكم بذلك فلا بيعة لنا عليكم»(١).

ولما جمع أهل مصر أهل المدينة قالوا لهم: «أنتم أهل الشّورى، وأنتم تعقدون الإمامة وأمركم عابرٌ على الأمّة فانظروا رجلًا تنصّبونه»(٢).

ولما أجمع أهل الكوفة على قتال المختار قال شبث بن ربعي: «إنّه تأمّر علينا بغير رضا منّا»(٣).

ولعمق هذا الأصل في نفوس النّاس كانت دعوات الثّائرين ضد السّلطة تقوم على الاختيار، فدعوة المختار كانت إلى الشّورى في آل الرّسول ﷺ(٤). وكانت دعوة بني العباس إلى الرّضا من آل محمّدٍ ﷺ(٥).

الأدلّة على اعتبار الصّحابة لأصل الاختيار:

بعد استقراء هذه الشّواهد من سيرة الصّحابة ﷺ نستطيع أن نستخرج

---

(١) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٥٤٩)، وفي سنده: أبو مخنف لوط بن يحيى.

(٢) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٣٤)، وفي سنده ضعف سيف بن عمر التّميمي، والرّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، فيه جهالة، وشيوخ سيف أنفسهم لم يشهدوا الواقعة!

(٣) أخرجه الطّبري في تاريخه (٦/ ٤٤)، وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى.

(٤) انظر: تاريخ الطّبري (٥/ ٥٦٩).

(٥) انظر: أنساب الأشراف (٣/ ١٣٦).

البراهين والأدلّة الّتي تثبت اعتبار الصّحابة ﷺ لأصل الاختيار، ومنها:

الدّليل الأوّل: ترك التّنصيص على الخليفة.

فقد توفّي النّبيُّ ﷺ من دون أن يعهد بالخلافة إلى أحدٍ من الصّحابة، وهذه من المسائل المركزيّة الّتي اختلف فيها أهل السُّنة والجماعة عن الشّيعة الإماميّة، فاتّفق أهل السُّنّة أنّ الإمامة تقوم على الاختيار لا النّصّ، فالأئمّة يختارون من قبل النّاس، وتنعقد ولايتهم من خلال بيعة النّاس لهم لا من خلال نصّ شرعيّ محدّدٍ لهم.

وقد حكى النّوويُّ إجماع أهل السُّنّة أنّ النّبيّ ﷺ لم ينصّ على خليفة[1].

ولئن وقع خلافٌ داخل محيط أهل السُّنّة والجماعة في النّصّ على أبي بكرٍ ﷺ[2] إلّا أنّ أهل السُّنّة قد اتّفقوا أنّ غير أبي بكرٍ ليس لولايته إلّا الاختيار.

ويعتمد أهل السُّنّة في قولهم بالاختيار ورفض عقيدة النّصّ بأنّه لو كان ثمّ نصٌّ لنقل وأشيع بما يقطع اختلاف الأمّة، لا سيّما أنّ فرض الإمامة من الفرائض العامّة اللازمة، وهذا الدّليل غير موجودٍ، وجمهور الصّحابة

(١) انظر: شرح صحيح مسلم، للنووي (١٢/ ٢٠٦).

(٢) انظر: الفصل في الملل والاهواء والنّحل، لابن حزم (٤/ ١٧٦-١٧٨) منهاج السّنة النّبوية، لابن تيمية (١/ ٤٨٧-٤٨٨) إيضاح طرق الاستقامة، لابن المبرد (٦١)، المفهم لما أشكل من صحيح مسلم، للقرطبي (٤/ ٦)، شرح صحيح مسلم (١٢/ ٢٠٦)، الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١/ ٢٦٨)، الصّواعق المحرقة، لابن حجر الهيتمي (١/ ٦٩).

كانوا متوافرين وقت وفاة رسول اللّه ﷺ فما نُقل عن أحدٍ منهم في ذلك الوقت ولا بعده وجود نصٍّ في ذلك، بما يعني الجزم ببطلان أيّ دعوى لوجوده، فدلَّ على أنَّ أمر الخلافة للاختيار، وقد تمّت بيعة أبي بكرٍ بعقد المسلمين له بما يعني عدم وجود نصٍّ لغيره[1].

كما أنَّ عليًّا بايع أبا بكرٍ وعمر رضي الله عنهما ولم يكن ليفعل لو كان ثمَّ نصٌّ بأحقيّته[2]. ولهذا لم يدّع أحدٌ من الصّحابة في يوم السّقيفة وجود نصٍّ لأبي بكرٍ فيها، وقد اعتضد هذا الدّليل بإجماع أهل السُّنّة حتّى صار أصلًا من أصولهم في مقابل عقيدة الشّيعة، وهذا يقوّي من مكانة هذا الدّليل الّذي يرجع الولاية إلى الاختيار والرّضا والبيعة.

إذن، عدم وجود نصٍّ على الإمام يدلُّ على أنَّ عقد الإمامة يرجع للنّاس، وهذا لا يكفي في الدّلالة على الاختيار والرّضا، لأنَّ مقصود الاختيار نفي النّصّ، ويمكن أن يحصل هذا ولو بحكمٍ فيه قهرٌ وغلبةٌ، إنّما الدّليل المعتمد هنا هو في كيفيّة الاختيار الّذي جرى في عهد الصّحابة، وفي الطّريق الّذي ذكره العلماء للاختيار وهو اختيار أهل الحلّ والعقد الّذي يدلُّ على رضًا ومشورةٍ واختيارٍ.

فاتّفاق أهل السُّنّة على أنَّ الصّحابة رضي الله عنهم لم ينقلوا عن النّبيّ ﷺ نصًّا في تعيين من جاء بعده - على خلافٍ في حقّ أبي بكرٍ- ثمَّ ما جرى في بيعتهم دليلٌ على أنَّ الولاية في فقههم تقوم على الاختيار والرّضا.

---

(١) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل، لأبي بكر الباقلاني (٤٤٢)، الفرق بين الفرق، للبغدادي (٣٤٩)، الفصل في الملل والأهواء والنّحل (٤/ ١٦١) اللّمع في الرّد على أهل الزّيغ والبدع، للأشعري (١٣٤).

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنّحل (٤/ ١٦٢).

الدَّليل الثَّاني: وقائع تولية الخلفاء الرَّاشدين.

فتولية الخلفاء الرَّاشدين من أظهر الأدلَّة على أنَّ الولاية حقٌّ للنَّاس لا يتولَّى عليهم إلَّا من ارتضوه وبايعوه واختاروه، فهو ليس اجتهادًا خاصًّا بصحابيٍّ أو قولًا منقولًا عنه، بل هو قاعدتهم الَّتي ساروا عليها طيلة عصر الخلفاء الرَّاشدين، ومارسوه عمليًّا عند تولية كلِّ خليفةٍ، وهو ما يقوِّي هذا الدَّليل ويقطع بمضمونه:

تولية أبي بكرٍ:

ففي قصَّة بيعة السَّقيفة الَّتي رواها عمر بن الخطَّاب تفصيلٌ شافٍ لما جرى بين الصَّحابة قبل بيعة أبي بكرٍ، وكيف قامت البيعة على الشُّورى والبحث عن الأحقِّ بالولاية ثمَّ تمَّت الولاية باختيارٍ ورضًا ومشورةٍ:

قال ﵁: «وإنَّه قد كان من خبرنا حين توفَّى اللَّه نبيَّه ﷺ أنَّ الأنصار خالفونا واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدة، وخالف عنَّا عليٌّ والزُّبير ومن معهما، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكرٍ، فقلت لأبي بكرٍ: يا أبا بكرٍ، انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار فانطلقنا نريدهم، فلما دنونا منهم لقينا منهم رجلان صالحان فذكرا ما تمالأ عليه القوم، فقالا: أين تريدون يا معشر المهاجرين؟ فقلنا: نريد إخواننا هؤلاء من الأنصار. فقالا: لا عليكم أن لا تقربوهم، اقضوا أمركم. فقلت: واللَّه لنأتينَّهم فانطلقنا حتَّى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة، فإذا رجلٌ مزمَّلٌ بين ظهرانيهم. فقلت: من هذا ؟ فقالوا: هذا سعد بن عبادة فقلت: ما له؟ قالوا: يوعك. فلما جلسنا قليلًا، تشهَّد خطيبهم فأثنى على اللَّه بما هو أهله ثم قال: أمَّا بعد، فنحن أنصار اللَّه وكتيبة الإسلام وأنتم معشر

المهاجرين رهطٌ، وقد دفَّت دافةٌ من قومكم فإذا هم يريدون أن يختزلونا من أصلنا وأن يحضنونا من الأمر، فلمَّا سكت أردت أن أتكلَّم وكنت قد زوَّرت مقالةً أعجبتني أردت أن أقدِّمها بين يدي أبي بكرٍ وكنت أداري منه بعض الحدِّ فلما أردت أن أتكلَّم قال أبو بكرٍ: على رِسْلك. فكرهت أن أُغْضِبه، فتكلَّم أبو بكرٍ فكان هو أحلم منِّي وأوقر، واللَّه ما ترك من كلمةٍ أعجبتني في تزويري إلَّا قال في بديهته مثلها أو أفضل منها حتَّى سكت، فقال: ما ذكرتم فيكم من خيرٍ فأنتم له أهلٌ ولن يعرف هذا الأمر إلَّا لهذا الحيِّ من قريشٍ، هم أوسط العرب نسبًا ودارًا وقد رضيت لكم أحد هذين الرَّجلين فبايعوا أيهما شئتم، فأخذ بيدي وبيد أبي عبيدة بن الجراح وهو جالسٌ بيننا، فلم أكره ممَّا قال غيرها، كان واللَّه أن أقدَّم فتضرب عنقي لا يقرِّبني ذلك من إثمٍ أحبَّ إليَّ من أن أتأمَّر على قومٍ فيهم أبو بكرٍ اللَّهم إلَّا أن تسوِّل لي نفسي عند الموت شيئًا لا أجده الآن. فقال قائلٌ من الأنصار: أنا جذيلها المحكَّك وعذيقها المرجَّب منا أميرٌ ومنكم أميرٌ يا معشر قريش. فكثر اللَّغط وارتفعت الأصوات حتَّى فرقت من الاختلاف فقلت: ابسط يدك يا أبا بكرٍ، فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون ثم بايعته الأنصار»[١].

ولم يقل عمر ﷺ لأبي بكرٍ ﷺ ابسط يدك إلَّا: «لعلمه برضى المسلمين واجتماعهم عليه وتسليمهم لما يراه ويفعله وإنَّهم عهدوا منه التَّوثيق والنَّصيحة ومتابعة الحقِّ»[٢].

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤٤٢).

(٢) تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، لأبي نعيم الاصبهاني (٩٨).

لهذا قال مقولته فيما بعد: «وليس فيكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكرٍ»(١).

كما جرى حوارٌ بين المهاجرين والأنصار في أحقيَّة من يتولَّى الخلافة فقد توصَّلوا بعده برضاهم لكون أبي بكرٍ هو الأحقُّ بها، فعن عبد اللَّه بن مسعودٍ رضي الله عنه قال: «لما قبض رسول اللَّه ﷺ قالت الأنصار: منا أميرٌ ومنكم أميرٌ، فأتاهم عمر فقال: ألستم تعلمون أنَّ رسول اللَّه ﷺ قد أمر أبا بكرٍ أن يصلِّي بالنَّاس، فأيكم يطيب نفسه أن يتقدَّم أبا بكرٍ؟ قالوا: نعوذ باللَّه أن نتقدَّم أبا بكرٍ»(٢).

تولية عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه:

وأمَّا بيعة عمر بن الخطَّاب فقد كانت استخلافًا من أبي بكرٍ له، لكنَّها قامت على مشورةٍ للنَّاس ورضًا منهم، فهم راضون عن الخليفة وراضون عمَّن اختاره لهم وراضون عن صدقه ونصحه وأنَّه لن يختار لهم إلَّا بعد أن يبذل غاية جهده في النُّصح والاختيار، لهذا لم يعترض أحدٌ على بيعة عمر لمَّا بويع، ولم يتَّهم أحدٌ أبا بكرٍ بشيءٍ ولا استنكر أحدٌ أحقيَّة عمر، بل سارت إليه الخلافة وتمَّت البيعة له مباشرةً.

فقد اطَّلع أبو بكرٍ عليهم فقال: «ألستم ترضون بما أصنع؟ قالوا: بلى قد رضينا»(٣).

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤٤٢).

(٢) أخرجه أحمد (٣٧٦٥) والنَّسائي (٧٧٧)، من طريق عاصم بن أبي النَّجود، عن زر بن حبيش، عن عبد اللَّه بن مسعود؛ به.
قال ابن حجر في فتح الباري (١٢/ ١٥٣): سنده حسن.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات (٣/ ١٩٢)، وإسناده حسن، رجاله ثقات، خلا عمرو ابن عاصم الكلابي، شيخ ابن سعد، قال عنه الحافظ في التَّقريب (٥٠٥٥): صدوق في حفظه شيء، فقصرت درجة الأثر عن الصِّحة لأجله.

وكان أبو بكرٍ ﵁ يشاور كبار الصّحابة، فدعا عبد الرّحمن بن عوفٍ فقال: «أخبرني عن عمر بن الخطّاب. فقال عبد الرّحمن: ما تسألني عن أمرٍ إلّا وأنت أعلم به منّي. فقال أبو بكرٍ: وإن. فقال عبد الرّحمن: هو واللّه أفضل من رأيك فيه».

ثمّ دعا عثمان فقال: أخبرني عن عمر. فقال: أنت أخبرنا به. فقال: على ذلك يا أبا عبد اللّه. فقال عثمان: اللّهمّ علمي به أنّ سريرته خيرٌ من علانيته وأنّه ليس فينا مثله»[١].

وشاور أيضًا: سعيد بن زيدٍ وأسيد بن الحضير وغيرهما من المهاجرين والأنصار[٢].

وأشرف أبو بكرٍ على النّاس وهو يقول: «أترضون بمن أستخلف عليكم؟ فإنّي واللّه ما ألوت من جهد الرّأي ولا وليت ذا قرابةٍ وإنّي قد استخلفت عمر بن الخطّاب فاسمعوا له وأطيعوا، قالوا: سمعنا وأطعنا»[٣].

وشاورهم فقال: «أمّروا عليكم من أحببتم، فإنّكم إن أمّرتم في حياةٍ منّي كان أجدر أن لا تختلفوا بعدي، فقالوا: رأينا يا خليفة رسول اللّه رأيك»[٤].

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ١٩٩) - ومن طريقه البلاذري في أنساب الأشراف (١٠/ ٨٨) والطّبري في تاريخه (٣/ ٤٢٨)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٠/ ٤١٠)، وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، وهو متروك.

(٢) إسناده ضعيف: المصدر السّابق.

(٣) إسناده ضعيف: تقدم.

(٤) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٢/ ٦٦٥)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٤٤/ ٢٤٨) عن الحسن بن أبي الحسن؛ وسنده ضعيف.

كما خطب أبو بكرٍ في النَّاس فأثنى على عمر[١].

بل إنَّ بعض الصَّحابة كان متخوِّفًا في أوَّل الأمر من بيعة عمر:

فعن أسماء بنت عميس قالت: دخل رجلٌ من المهاجرين على أبي بكرٍ ﵁ وهو شاكٍ فقال: استخلفتَ عمر، وقد كان عَتَا علينا ولا سلطان له فلو قد ملكنا لكان أعتى علينا وأعتى فكيف تقول للَّه إذا لقيته؟ فقال أبو بكرٍ: أجلسوني. فأجلسوه، فقال: هل تفرقني إلَّا باللَّه فإنِّي أقول إذا لقيته استخلفت عليهم خير أهلك[٢].

وقالت عائشة أمُّ المؤمنين ﵂: «لما ثقل أبي دخل عليه فلانٌ وفلانٌ فقالوا: يا خليفة رسول اللَّه ماذا تقول لربِّك غدًا إذا قدمت عليه وقد استخلفت علينا ابن الخطَّاب؟ قالت: فأجلسناه، فقال: أباللَّه ترهبوني؟ أقول: استخلفت عليهم خيرهم»[٣].

فلم يمنعهم شيءٌ من التَّصريح بذلك لأبي بكرٍ، وتذكيره باللَّه، فأجابهم أبو بكرٍ بما يزيل هذا الاعتراض بأنَّ اختياره لعمر كان اجتهادًا في البحث

---

(١) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٤٤/ ٢٥٦)، وفي سنده سيف بن عمر، تقدم ضعفه.

(٢) أخرجه عبد الرّزاق (٩٧٦٤)، والطّبري في تهذيب الآثار (١٣١٥- مسند عمر)، والآجري في الشّريعة (١٢٠١)، وأبو نعيم في فضائل الخلفاء الرّاشدين (٢٠٢) وتثبيت الإمامة وترتيب الخلافة (٦١)، وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٢٧٤) والبيهقي (٨/ ٢٥٧)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٤٤/ ٢٥٠)؛ من طريق سعيد بن عامر، عن صالح بن رستم الخزاز، عن ابن أبي مليكة، عن عائشة؛ به. وهذا سند رجاله ثقات، خلا الخزاز، فهو: صدوق كثير الخطأ، كما في التّقريب (٢٨٦١)، فالإسناد بهذا حسن.

عن خير النَّاس، وهذا الاعتراض والجواب يظهر حقيقة ظهور الشُّورى بينهم، وأنَّ الأمر لم يكن فيه إكراهٌ ومغالبةٌ لهم، بل كان بإمكان من يخالف رأي الخليفة أن يبلِّغه بوضوح، فكشف ذلك عن ظهور رضا جمهور النَّاس بعمر ورضاه عن اختيار الخليفة.

وقد سلك عمر في تحديد الخليفة من بعده مسلكًا يختلف عن مسلك أبي بكرٍ، حيث جعلها شورى في ستَّة أشخاصٍ، وهما مسلكان مشروعان، إنَّما هذا الاختلاف راجعٌ لاعتباراتٍ عدَّةٍ، منها ظهور فضل عمر وظهور رضا النَّاس عنه:

قال أبو نعيم الأصبهانيّ: «فإن قيل لمَ لم يجعلها شورى؟ قيل له: إنَّما الشُّورى عند الاشتباه، وأمَّا عند الإيضاح والبيان فلا معنى للشُّورى، ألا تراهم رضوا به وسلَّموه وهم متوافرون»[1].

تولية عثمان بن عفَّان رضي الله عنه:

وأمَّا بيعة عثمان رضي الله عنه فقد قامت على طريقةٍ جديدةٍ ابتكرها عمر رضي الله عنه لكنَّها تسير على ذات منهج الرِّضا والاختيار والبيعة.

فلمَّا حضرت الوفاة عمر رضي الله عنه قالوا: «أوص يا أمير المؤمنين استخلف. قال: ما أجد أحدًا أحقَّ بهذا الأمر من هؤلاء النَّفر أو الرَّهط الَّذين توفِّي رسول اللَّه ﷺ وهو عنهم راضٍ، فسمَّى عليًا وعثمان والزُّبير وطلحة وسعدًا وعبد الرَّحمن، وقال: يشهدكم عبد اللَّه بن عمر وليس له من الأمر شيءٌ كهيئة التَّعزية له فإن أصابت الإمرة سعدًا فهو ذاك وإلَّا

(١) تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، لأبي نعيم الاصبهاني (١١١).

فليستعن به أيُّكم ما أُمِّر فإنِّي لم أعزله عن عجزٍ ولا خيانةٍ»(١).

وبعد وفاته رضي الله عنه انعقد مجلس الشُّورى الَّذي عيَّنه الخليفة السَّابق، وبطريقةٍ شوريَّةٍ اختياريَّةٍ توصَّلوا إلى اختيار الخليفة الأحقِّ بها:

«فلمَّا فرغوا من دفنه اجتمع هؤلاء الرَّهط فقال عبد الرَّحمن: اجعلوا أمركم إلى ثلاثةٍ منكم. فقال الزُّبير: قد جعلت أمري إلى عليٍّ. فقال طلحة: قد جعلت أمري إلى عثمان. وقال سعدٌ: قد جعلت أمري إلى عبد الرَّحمن بن عوف. فقال عبد الرَّحمن: أيُّكما تبرَّأ من هذا الأمر فنجعله إليه واللَّه عليه والإسلام لينظرنَّ أفضلهم في نفسه؟ فأسكت الشَّيخان، فقال عبد الرَّحمن: أفتجعلونه إليَّ، واللَّه علي أن لا آل عن أفضلكم. قالا: نعم. فأخذ بيد أحدهما فقال: لك قرابةٌ من رسول اللَّه ﷺ والقدم في الإسلام ما قد علمت، فاللَّه عليك لئن أمَّرتك لتعدلنَّ ولئن أمَّرت عثمان لتسمعنَّ ولتطيعنَّ. ثمَّ خلا بالآخر فقال له مثل ذلك، فلما أخذ الميثاق قال: ارفع يدك يا عثمان فبايعه، فبايع له عليٌّ وولج أهل الدَّار فبايعوه»(٢).

وعن المسور بن مخرمة: «أنَّ الرَّهط الَّذين ولَّاهم عمر اجتمعوا فتشاوروا، فقال لهم عبد الرَّحمن: لست بالَّذي أنافسكم على هذا الأمر، ولكنَّكم إن شئتم اخترت لكم منكم، فجعلوا ذلك إلى عبد الرَّحمن، فلمَّا ولوا عبد الرَّحمن أمرهم فمال النَّاس على عبد الرَّحمن

---

(١) أخرجه البخاري (٣٧٠٠).

(٢) أخرجه البخاري (٣٧٠٠).

حتّى ما أرى أحدًا من النّاس يتبع أولئك الرّهط ولا يطأ عقبه، ومال النّاس على عبد الرّحمن يشاورونه تلك اللّيالي، حتّى إذا كانت اللّيلة الّتي أصبحنا منها فبايعنا عثمان قال المسور: طرقني عبد الرّحمن بعد هجع من اللّيل فضرب الباب حتّى استيقظت فقال: أراك نائمًا، فواللّه ما اكتحلت هذه اللّيلة بكبير نوم، انطلق فادع الزّبير وسعدًا فدعوتهما له فشاورهما ثم دعاني فقال: ادع لي عليًا فدعوته فناجاه حتّى ابهار اللّيل ثمّ قام علي من عنده وهو على طمع وقد كان عبد الرّحمن يخشى من عليّ شيئًا، ثمّ قال: ادع لي عثمان. فدعوته فناجاه حتّى فرّق بينهما المؤذّن بالصّبح، فلمّا صلّى للنّاس الصّبح واجتمع أولئك الرّهط عند المنبر فأرسل إلى من كان حاضرًا من المهاجرين والأنصار وأرسل إلى أمراء الأجناد وكانوا وافوا تلك الحجّة مع عمر، فلمّا اجتمعوا تشهّد عبد الرّحمن ثمّ قال: أمّا بعد يا علي، إنّي قد نظرت في أمر النّاس فلم أرهم يعدلون بعثمان فلا تجعلنّ على نفسك سبيلًا. فقال: أبايعك على سنّة اللّه ورسوله والخليفتين من بعده، فبايعه عبد الرّحمن وبايعه النّاس المهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون»[١].

وقد اجتهد عبد الرّحمن بن عوف في تتبّع آراء النّاس والأخذ بمشورتهم، وقال: «إنّي نظرت وشاورت النّاس»[٢]. حتّى قيل إنّ: «عبد الرّحمن شاور جميع النّاس»[٣].

(١) أخرجه البخاري (٧٢٠٧).

(٢) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٢٣٣) مطولا جدا بذكر قصة الشّورى من عدة طرق، وفي كل منها مقال، ولبعض فقراته شاهد في الصّحيح، منها الفقرة المذكورة.
وانظر تفصيل ذلك في: مرويات أبي مخنف في تاريخ الطّبري (ص: ١٥٩- ١٧٩).

(٣) منهاج السّنة النّبوية (٦/ ١٥٤).

تولية علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

وأمّا بيعة عليّ رضي الله عنه فمع كونها تمّت في ظرف وقوع حدثٍ عظيم بمقتل أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه إلّا أنّ قاعدة التّولية لم تختلف في بيعته عن بيعة من قبله من الخلفاء الرّاشدين فصار خليفةً بعد أن بايعه النّاس واختاروه ورضوا به:

فعن محمّد بن الحنفيّة قال: «كنت مع أبي حين قتل عثمان رضي الله عنه فدخل منزله فأتاه أصحاب رسول اللّه ﷺ فقالوا: إنّ هذا الرّجل قد قتل ولا بدّ للنّاس من إمامٍ ولا نجد اليوم أحدًا أحقّ بهذا الأمر منك، لا أقدمَ سابقةً ولا أقرب من رسول اللّه ﷺ، فقال: لا تفعلوا، فإنّي أكون وزيرًا خيرًا من أكون أميرًا، فقالوا: لا واللّه ما نحن بفاعلين حتّى نبايعك. قال: ففي المسجد، فإنّ بيعتي لا تكون خفيَةً ولا تكون إلا عن رضا المسلمين، قال سالم بن أبي الجعد فقال عبد اللّه بن عبّاسٍ: فلقد كرهت أن يأتي المسجد مخافة أن يشغّب عليه وأبى هو إلّا المسجد، فلما دخل المهاجرون والأنصار فبايعوه ثمّ بايعه النّاس»[1].

فتمّت بيعته في المسجد، وكان المبادرون لبيعته هم أصحاب النّبيّ ﷺ

---

(١) أخرجه: أحمد في فضائل الصّحابة (٩٦٩) والخلال في السّنة (٦٢٢)، (٦٢٣) من طريق عبدالملك بن أبي سليمان، عن سلمة بن كهيل، عن سالم بن أبي الجعد، عن محمد ابن الحنفية؛ به، وإسناده حسن. وكلام ابن عباس في الرّواية الثّانية عند الخلال فقط.

وقد نص الإمام أحمد على حسن هذه الرّواية، فقال لأبي بكر الأثرم كما في الشّريعة للآجري (٤/ ١٧٦٠): اكتب هذا الحديث، فإنه حديث حسن في خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

الَّذين إليهم مردُّ البيعة في ذلك الوقت وتجتمع بهم الكلمة ويتَّبعهم النَّاس.

وعن أبي بشير العبادي قال: «كنت بالمدينة حين قتل عثمان ﷺ واجتمع المهاجرون والأنصار فيهم طلحة والزُّبير فأتوا عليًّا فقالوا يا أبا حسن، هلمَّ نبايعك، فقال: لا حاجة لي في أمركم، أنا معكم فيمن اخترتم فقد رضيت به فاختاروا واللَّه، فقالوا ما نختار غيرك، فقال: فاختلفوا إليه بعدما قتل عثمان مرارًا ثمَّ أتوه في آخر ذلك، فقالوا له: إنَّه لا يصلح النَّاس إلَّا بإمرةٍ وقد طال الأمر، فقال لهم: إنَّكم قد اختلفتم إليَّ وأتيتم وإنِّي قائلٌ لكم قولًا إن قبلتموه قبلت أمركم وإلَّا فلا حاجة لي فيه، قالوا: ما قلت من شيءٍ قبلناه إن شاء اللَّه، فجاء فصعد المنبر فاجتمع النَّاس إليه، فقال: إنِّي قد كنت كارهًا لأمركم فأبيتم إلَّا أن أكون عليكم ألَا وإنَّه ليس لي في أمرٍ دونكم إلَّا إنَّ مفاتيح مالكم معي إلَّا وإنَّه ليس لي أن آخذ منه درهمًا دونكم، رضيتم؟ قالوا: نعم، قال: اللَّهم اشهد عليهم ثمَّ بايعهم على ذلك»[١].

وقال عليٌّ: «أيُّها النَّاس، إنَّكم دعوتموني إلى هذه البيعة فلم أردَّكم عنها، ثمَّ بايعتموني على الإمارة ولم أسألكم إيَّاها»[٢].

فهذه سيرة الخلفاء الرَّاشدين، كان لكل واحدٍ منهم توليةٌ مختلفةٌ في بعض الجوانب عن تولية غيره، لكنَّها كانت قائمةً على أصل الاختيار والرِّضا والبيعة الحرَّة من النَّاس، ولم يكن في شيءٍ منها تغلبٌ أو سيفٌ أو قهرٌ للنَّاس على والٍ لا يرغبونه.

---

(١) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٤٢٧)، وفي سنده مجاهيل.

(٢) أنساب الأشراف للبلاذري (٢/ ٤٧٧) بدون إسناد.

وهو دليلٌ قاطعٌ على أنَّ النِّظام السِّياسيَّ في الإسلام يقوم على الاختيار والرِّضا دون القهر والتَّغلُّب والسَّيف ولا النَّصِّ القطعيِّ لأحدٍ بعينه، فهو إجماعٌ عمليٌّ مستمرٌّ طيلة عصر الخلفاء الرَّاشدين، وقد سار عليه الحسن بن عليٍّ رضي الله عنه، قال عبيد اللَّه بن عبد اللَّه بن عبَّاس للنَّاس: إن أحببتم خرج إليكم فبايعتموه وإن كرهتم ذلك فليس أحدٌ على أحدٍ[١].

ودعا قيس النَّاس إلى بيعة الحسن ورغَّبهم في بيعته[٢].

ولهذا عرض عبد اللَّه بن الزُّبير سيرة الخلفاء على معاوية رضي الله عنه فقال: «نخيِّرك من ثلاث خصال أيُّها ما أخذت فهو لك رغبةً، إن شئت صنعت ما صنع رسول اللَّه ﷺ، وإن شئت صنعت ما صنع أبو بكرٍ فهو خير هذه الأمَّة بعد رسول اللَّه ﷺ وإن شئت صنعت ما صنع عمر فهو خير هذه الأمة بعد أبي بكرٍ»[٣].

ثمَّ شرح ذلك فقال: «قُبض رسول اللَّه ﷺ فلم يعهد عهدًا ولم يستخلف أحدًا فارتضى المسلمون أبا بكرٍ فإن شئت أن تدع هذا الأمر حتَّى يقضي اللَّه فيه قضاءه فيختار المسلمون لأنفسهم، فقال معاوية: إنَّه ليس فيكم اليوم مثل أبي بكرٍ، إنَّ أبا بكرٍ كان رجلًا تقطع دونه الأعناق وإنِّي لست آمن عليكم الاختلاف، قال: صدقت واللَّه ما تحبُّ أن تدعنا على هذه الأمَّة قال: فاصنع ما صنع أبو بكرٍ؟ قال: للَّه أبوك وما صنع أبو بكرٍ؟ قال:

---

(١) أنساب الأشراف للبلاذري (٣/ ٢٨) بدون إسناد.

(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٣/ ٢٧- ٢٨) من طريقين مرسلين، في أحدهما: أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه، وفي الآخر: رجل مبهم لم يُسم.

(٣) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢١٦) من طريق جويرية بن أسماء، عن أشياخ أهل المدينة، وهذا سند ضعيف لجهالة شيوخ جويرية.

عمد إلى رجلٍ من قاصية قريش ليس من بني أبيه ولا من رهطه الأدنين فاستخلفه فإن شئت أن تنظر أيَّ رجلٍ من قريش شئت ليس من بني شمس فترضى به؟ فقال: للّه أبوك الثّالثة ما هي؟ قال: تصنع ما صنع عمر؟ قال وما صنع عمر؟ قال: جعل هذا الأمر شورى في ستّة نفرٍ من قريش ليس فيهم أحدٌ من ولده ولا من بني أبيه ولا من رهطه»[١].

وكان معاوية رضي الله عنه يقول: «أيّها النّاس إنّكم فيما بايعتموني طائعين، ولو بايعتم عبدًا حبشيًّا مجدعًا لجئت حتّى أبايعه معكم»[٢]. مع أن بيعته تختلف عن بيعة الخلفاء الرّاشدين في كمال الرّضا والاختيار إلّا أنّ الرّضا والاختيار لم يكن غائبًا عنها.

الدّليل الثّالث: مقولات الشّورى.

من الدّلائل على اعتبار الرّضا في البيعة ما جاء من الشّورى، فالشّورى في الحكم أصلٌ محكمٌ جاء في القرآن الكريم في موضعين ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ﴾ [الشورى: ٣٨] ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. وجاء في موضعٍ ثالثٍ لكنّه في شأن أسري ليس له علاقةٌ بالحكم.

فالشّورى تجمع القلوب وتؤلّف ما بينها، لهذا ذكر العلماء من حِكَم أمر اللّه تعالى لرسوله ﷺ باستشارة أصحابه في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] فقيل: «لأجل تطييب قلوبهم، وتأليفهم على الدّين»[٣].

(١) إسناده ضعيف: المصدر السّابق.
(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٠٥٥٧)، (٣٧٣٢١)، وإسناده صحيح، إلا أن في سنده الأعمش سليمان بن مهران، فإن سلم من تدليسه: فهو صحيح.
(٣) انظر: تفسير الطّبري (٦/١٨٨-١٩٠).

ففي الشُّورى يحصل حبُّ النَّاس لرئيسهم وطاعتهم له وطمأنينة نفوسهم[(١)].

وعدم المشورة يحصل بها إهانةٌ لهم فيترتَّب عليه سوء الخلق والفظاظة[(٢)].

وكانت الشُّورى حاضرةً في خطاب الصَّحابة ﷺ، ومستحضرةً في ولايتهم ونصحهم، والشُّورى تقوم على اختيارٍ ورضًا، وهي تنافي طريق القتال والغلبة والسَّيف.

فقد قال أبو بكرٍ ﷺ مخاطبًا الأنصار يوم السَّقيفة: «فنحن الوزراء وأنتم الأمراء، لا تفتاتون بمشورةٍ، ولا نقضي دونكم الأمور»[(٣)].

وقال عمر بن الخطَّاب ﷺ: «فمن بايع رجلًا على غير مشورةٍ من المسلمين فلا يتابع هو ولا الَّذي بايعه تغرَّة أن يقتلا»[(٤)].

بل شدَّد في ذلك أكثر، فعن المعرور بن سويد عن عمر بن الخطَّاب قال: «من دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورةٍ من المسلمين فلا يحلُّ لكم إلَّا أن تقتلوه»[(٥)].

---

(١) انظر: تيسير الكريم الرَّحمن، للسعدي (١٥٤).

(٢) انظر: تفسير الرَّازي (٩/ ٦٨).

(٣) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٣/ ٢٢٠)، وفي سنده: أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدَّم ضعفه، والرَّواي عنه: هشام بن محمد الكلبي، حاله أسوأ منه، كما في لسان الميزان (٨/ ٣٣٨). وأخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (١/ ٥٨٤) من طريق آخر، لكنه لا يقل ضعفا عنه.

(٤) أخرجه البخاري (٦٤٤٢).

(٥) أخرجه عبد الرَّزاق (٩٧٥٩)، والحديث صحيح لغيره، وفي سنده ليث بن أبي سليم، تُرِك حديثه لاختلاطه، كما في التَّقريب (٥٦٨٥). لكنه تُوبع من سفيان الثَّوري، كما عند الخلال في السُّنة (١٠٦) بسند صحيح.

وعن ابن عبَّاسٍ قال: قال عمر: «اعقل عنِّي ثلاثًا، الإمارة شورى...»[١].

وقال عمر: «لا خلافة إلَّا عن مشورةٍ»[٢].

وأوضح للنَّاس ضرورة الشُّورى وخطر تركها فقال عن بيعة أبي بكرٍ: «أنَّها فلتةٌ، ولكن وقى اللَّه شرَّها»[٣].

والمقصد أنَّها بويعت من دون شورى تامَّةٍ فوقى اللَّه المسلمين من خطر ما يترتب على ذلك من انقسامٍ وفرقةٍ لظروفٍ خاصَّة اقتضت هذه المبادرة في البيعة فلا تعودوا لمثلها[٤] وهذا يؤكِّد على ضرورة الشُّورى الَّتي تحفظ المسلمين من مغبَّة هذا الفساد، فقد خالف عمر رضي الله عنه هذا الأصل لمقتضياتٍ خاصَّة لا أنَّه أصلٌ شرعيٌّ ثابتٌ[٥].؟

وكان ملتزمًا بالشُّورى في جانبه العمليّ وفي وقت خلافته، فقد خطب عمر قبل القادسيَّة فقال: «وكذلك يحقُّ على المسلمين أن يكونوا أمرهم شورى بينهم وبين ذوي الرَّأي منهم، فالنَّاس تبعٌ لمن قام بهذا الأمر، ما اجتمعوا عليه ورضوا به لزم النَّاس وكانوا فيه تبعًا لهم، ومن أقام بهذا

---

(١) أخرجه عبد الرّزاق (٩٧٦٠)، (١٣١٥٥)، (١٨٥٢٧)، (١٩١٨٦)، وأبو عبيد في الأموال (٣٦١)، وابن زنجويه في الأموال (٥٥٥). وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه النّسائي في الكبرى (٧١١٣)، (٧١١٦) وابن ابي شيبة (٣٧٠٤٢). وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه البخاري (٦٤٤٢).

(٤) انظر: أبكار الأفكار، للآمدي (٥/ ١٢٤)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل (٤٩٦)، العثمانية، للجاحظ (١٩٨).

(٥) انظر: الخلافة، لمحمد رشيد رضا (٢١).

الأمر تبعٌ لأولي رأيهم ما رأوا لهم ورضوا به لهم من مكيدةٍ في حربٍ كانوا فيه تبعًا لهم»(١).

ولما وصلت هديَّة امرأة هرقل لأمِّ كلثوم زوجة عمر: «دعا الصَّلاة جامعةً، فاجتمعوا فصلَّى بهم ركعتين، وقال: إنَّه لا خير في أمرٍ أبرم عن غير شورى من أموري قولوا في هديَّة...»(٢).

ولما أقطع أبو بكرٍ ﷺ بعض المسلمين أرضًا أنكر ذلك عمر بن الخطَّاب وقال: «أكلُّ المسلمين أوسعت مشورةً ورضًا؟»(٣).

وأجرى عمر خمس جلولاء مجرى خمس القادسيَّة عن ملإٍ وتشاورٍ وإجماعٍ من المسلمين(٤).

ولما ولى شرحبيل بن حسنة أوصاه بمشورة عددٍ من الصَّحابة وقال:

---

(١) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٣/ ٤٧٩)، وفي سنده سيف بن عمر التَّميمي، تقدَّم أنه ضعيف، والرَّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، فيه جهالة.

(٢) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٢٦٠)، وابن الجوزي في المنتظم (٤/ ١٣٩)، وفي سنده سيف بن عمر التَّميمي، تقدَّم أنه ضعيف، والرَّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة.

(٣) أخرجه يعقوب الفسوي في المعرفة والتَّاريخ (٣/ ٢٩٤)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٩/ ١٩٦) من طريق عبدالرَّحمن بن محمد المحاربي، عن الحجاج بن دينار الواسطي، عن ابن سيرين، عن عبيدة السَّلماني. والمحاربي: لا بأس به، لكنه كان يدلس، كما في التَّقريب (٣٩٩٩)، فيُخشى من عنعنته، وشيخه الحجاج: لا بأس به، كما في التَّقريب (١١٢٤).؟

(٤) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٢١)، وفي سنده سيف بن عمر التَّميمي، تقدَّم أنه ضعيف، والرَّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة، ورواي الأثر عامر بن شراحيل الشَّعبي لم يدرك عمر.

«إيَّاك واستبداد الرَّأي عنهم، أو تطوى عنهم بعض الخبر»[١].

ولما عرف من سيرته من حرصٍ على المشورة قال الشَّعبي: «إذا اختلف النَّاس في أمرٍ فانظر كيف قضى فيه عمر فإنَّه لم يكن يقضي في أمرٍ لم يقض فيه قبله حتَّى يشاور»[٢].

وأمَّا عثمان رضي الله عنه: فقد قامت بيعته على الشُّورى، وكان أمرًا ظاهرًا حتَّى كان من جلائه أن عاتب به الثُّوار الَّذين انتهكوا حرمته واستطالوا على مقامه، فقد أشرف عثمان على الَّذين حاصروه فكان فيما قاله لهم: «أم تقولون إنِّي أخذت هذا الأمر بالسَّيف والغلبة ولم آخذه عن مشورةٍ من المسلمين»[٣].

وفي روايةٍ: «أم تقولون لم يكن أخذ عن مشورةٍ وإنَّما كابرتم مكابرةً»[٤].

فهاهنا عثمان رضي الله عنه يقرِّع الثُّوار فيقطع ما يمكن أن يتمسَّكوا به

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٤/ ٩٨)، وفي سنده الواقدي، تقدَّم أنه متروك، وشيخه موسى بن محمد بن إبراهيم بن الحارث: منكر الحديث، كما في التَّقريب (٧٠٠٦)، وشيخه محمد بن إبراهيم أبوه: لم يدرك أبا بكر وعمر.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٢/ ٣٣٦)، والبلاذري في أنساب الأشراف (١٠/ ٢٩٦)، وفي سنده أشعث بن سوار: ضعيف، كما في التَّقريب (٥٢٤).

(٣) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٦٨)، وفي سنده من لا يُعرف، والرَّاوي مجاهد بن جبر لم يدرك عثمان.

(٤) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٣٩٥)، وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، تقدم أنه متروك، وشيخه الزّبير بن عبدالله بن أبي خالد، مقبول، كما في التَّقريب (١٩٩٧)، وهذا عند المتابعة، أما في حالة الانفراد: فحديثه فيه لين. ضعيف

للتَّشغيب، فيذكر مستنكرًا هل كانت ولايته بالسَّيف من دون شورى؟

وهذا يعني أمرين: أن حصول الشُّورى في ولاية عثمان كان من الأمور الظَّاهرة إلى حدٍ لم يستطع الثُّوار أن يشكّكوا فيه.

والأمر الثَّاني: أنَّ الشُّورى ورفض التَّغلُّب والسَّيف أصلٌ ظاهرٌ حتَّى كان من الأمور الشَّائعة في ذلك العصر.

فعثمان رضي الله عنه لم يصبح خليفةً إلَّا بعد اتّفاق مجلس الشُّورى الَّذي اختارهم عمر بن الخطَّاب على اختياره، ولم يتوصَّل هذا المجلس لاختيار عثمان إلَّا بعد مشورةٍ واسعةٍ أجراها عبد الرَّحمن بن عوف رضي الله عنه في تلك اللَّيالي الَّتي سبقت انتخاب عثمان حتَّى: «مال النَّاس إلى عبد الرَّحمن يشاورونه تلك اللَّيالي»[1].

والشُّورى كانت في منهج سياسته الرَّاشدة فقد خطب عثمان النَّاس بعد ما بويع فقال: «ألا وإنَّ لكم عليَّ بعد كتاب اللَّه عزَّ وجلَّ وسنَّة نبيِّه ﷺ ثلاثًا: اتّباع من كان قبلي فيما اجتمعتم عليه وسنَّتهم، وسنَّة أهل الخير فيما لم تسنُّوا عن ملأٍ، والكفُّ عنكم إلَّا فيما استوجبتم»[2].

ولما قتل عثمان رضي الله عنه جاء النَّاس إلى عليٍّ رضي الله عنه فقالوا: «إنَّ هذا الرَّجل

---

(١) أخرجه البخاري (٧٢٠٧).

(٢) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٤٢٢) وفي سنده سيف بن عمر التَّميمي، تقدّم أنه ضعيف، والرّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة، وراوي الأثر عون بن عبد الله بن عتبة لم يدرك عثمان بن عفان.

قد قتل ولا بدَّ من إمامٍ للنَّاس، قال: أو تكون شورى؟ قالوا: أنت لنا رضًا، قال: فالمسجد إذن عن رضًا من النَّاس»(١).

وعن الشَّعبيِّ قال: «لمَّا قتل عثمان أتى النَّاس عليًا وهو في سوق المدينة فقالوا: ابسط يدك نبايعك، فقال: لا تعجلوا فإنَّ عمر كان رجلًا مباركًا وقد أوصى بها شورى، فأمهلوا حتَّى يجتمع النَّاس ويتشاورون»(٢).

ومع كون بيعة عليٍّ ﷺ تمَّت بالشُّورى، إلَّا أنَّه كان يذكَّر بالشُّورى، كما قال ابن عمر لعليٍّ: «لا تنزونَّ على أمر الأمَّة بغير مشورةٍ»(٣). وفي هذا تعظيمٌ لمكانة هذا الأصل.

ولهذا كانت الشُّورى هي الدَّعوة الَّتي رفعت بين النَّاس في الصُّلح بين عليٍّ ومن خالفه من أصحاب الجمل.

قالت عائشة لطلحة والزُّبير: «أتأمراني أن أقاتل؟ قالا: لا، ولكن تُعلِمين النَّاس أنَّ عثمان قتل مظلومًا وتدعِينهم إلى أن يجعلوا الأمر شورى بين المسلمين فيكونوا على الحال الَّتي تركهم عمر وتصلحين بينهم»(٤).

فجعلت عائشة تقول: «إنَّ عثمان قتل مظلومًا وأنا أدعوكم إلى الطَّلب

---

(١) ضعيف بهذا اللَّفظ.

(٢) في سنده ضعف، ويشهد لمتنه الأثر السَّابق: تقدَّم تخريجه والكلام عنه.؟

(٣) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ١٤٩) من طريقين، في أحدهما أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه، وفي الآخر: مجالد بن سعيد، تقدم ضعفه.

(٤) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٢٢٣)، وفي سنده: أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدَّم ضعفه، والرّواي عنه: هشام بن محمد الكلبي، حاله أسوأ منه، كما تقدم.

بدمه وإعادة الأمر شورى»[١].

وقالت: «ينبغي في الحقّ أن يؤخذ قتلته به ويجعل الأمر شورى»[٢].

وكان طلحة والزُّبير يقولان: «إنّا جئنا للطّلب بدم عثمان وأن تردَّ الأمر شورى»[٣].

ولمّا قدم عليهم وفد عليٍّ فقال: «ما أقدمكم؟ قالوا: نطلب بدم عثمان وأن يعاد الأمر شورى»[٤].

ولما بلغ معاوية قتل الزُّبير وطلحة وظهور عليٍّ على أهل البصرة دعا أهل الشّام إلى القتال على الشُّورى والطّلب بدم عثمان[٥].

وقال معاوية لوفد علي: «أنا أدعو صاحبكم إلى أن يسلم من قبله من قتلة عثمان إليَّ لأقتلهم به ثمّ نعتزل الأمر حتّى يكون شورى»[٦].

وهذا المعنى الشّرعيُّ كان مستحضرًا عند غيرهم من الصّحابة:

قال ابن عبّاسٍ ناصحًا عليًا رضي الله عنه في أوّل خلافته: «لأنّك تعلم أنَّ معاوية وأصحابه أهل دنيا فمتى تثبّتهم لا يبالوا بمن ولي هذا الأمر ومتى تعزلهم

---

(١) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٢٢٤) بنفس الإسناد السّابق.

(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٢٢٦) بنفس الإسناد السّابق.

(٣) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٢٢٥) بنفس الإسناد السّابق.

(٤) إسناده ضعيف: المصدر السّابق.

(٥) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٣٢٧)، من رواية قتادة بن دعامة، وقتادة لم يدرك معاوية.

(٦) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٣٠٢)، وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه.

يقولوا أخذ هذا الأمر بغير شورى وهو قتل صاحبنا»[١].

فهذه النّصيحة من ابن عبّاسٍ تعبّر عن استقرار كون الشّورى أصلًا في الولاية في عصر الخلفاء بما يجعل من الممكن مخالفة عليٍّ رضي الله عنه بدعوى عدم الشّورى.

ومن شروط الحسن في الصُّلح: «وعلى أن ليس لمعاوية أن يعهد لأحدٍ من بعده وأن يكون الأمر شورى»[٢].

وكان ابن الزُّبير في أوّل خروجه يدعو إلى الشُّورى:

فعن ابن عوفٍ قال: «حجّ ابن الزُّبير بالنّاس سنة ثلاثٍ وستّين وكان يسمّى يومئذٍ العائذ ويرون الأمر شورى»[٣].

وكتب يزيد إلى ابن الزُّبير بالبيعة فكتب إليه يدعوه إلى الشُّورى[٤]. وكان يدعو إلى الشُّورى ثمّ دعا إلى نفسه[٥].

وكانت الشُّورى سلوكًا راسخًا في سياسته، فقد صعد عبد اللّه بن مطيع المنبر فقال:

---

(١) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٣٩)، وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم، وأبو بكر بن عبدالله بن أبي سبرة: متهم بالوضع.

(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٣/ ٤٢) من طرق مرسلة وفي إسنادها ضعف.

(٣) أخرجه الطّبري في تاريخه (٥/ ٤٩٤)، وفي سنده الواقدي، تقدم أنه متروك.

(٤) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٣٠٣)، عن المدائني؛ به، والمدائني مع صدقه، ليس بالقوي في الحديث، ويضاف لذلك الإرسال في الأثر.

(٥) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٣٥١)، وإسناده حسن. وأخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٥/ ١٠٠) من طريق آخر، لكن فيه الواقدي.

«إنَّ أمير المؤمنين عبد اللَّه بن الزُّبير بعثني على مصركم وثغوركم وأمرني بجباية فَيْئكم وألَّا أحمل فضل فيْئكم عنكم إلَّا برضًا منكم، ووصيَّة عمر بن الخطَّاب الَّتي أوصى بها عند وفاته، وبسيرة عثمان بن عفَّان الَّتي سار بها في المسلمين»[١].

وقال ابن أبي بكرٍ منكرًا على معاوية طلب بيعة يزيد: «إنَّك لوددت أنَّا وكَّلناك في أمر ابنك إلى اللَّه، وإنَّا واللَّه لا نفعل، واللَّه لتردَّنَّ هذا الأمر شورى بين المسلمين أو لنعيدنَّها عليك جذعة»[٢].

وقال شيعة الكوفة للحسين عن معاوية: «ابتز أمرها وغصبها فيئها وتأمّر عليها بغير رضًا منها»[٣].

حتَّى إنَّ معاوية في خطبة بيعة يزيد كان يستشهد بالشُّورى فقال: «إنَّ هؤلاء الرَّهط سادة النَّاس وخيارهم لا نستبدُّ بأمرٍ دونهم، ولا نقضي أمرًا إلَّا عن مشورتهم»[٤].

وقد كان لشيوع هذا المعنى عند الخلفاء الرَّاشدين في توليتهم، وفي سياستهم، أن أصبح شائعًا في زمانهم، فكان كثيرٌ من الخارجين على

---

(١) أخرجه الطّبري في تاريخه (٦/ ١٠)، وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه، والرّاوي عنه الكلبي، حاله أسوأ منه كما تقدم، وشيخه حصيرة بن عبداللّه بن الحارث لا يُعرف.

(٢) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢١٤)، وفي سنده ضعف.

(٣) أخرجه الطّبري في تاريخه (٥/ ٣٥٢)، وفي سنده أبو مخنف، تقدم ضعفه، وشيخه في عداد المجهولين.

(٤) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢١٧)، من طريق جويرية بن أسماء، عن أشياخ أهل المدينة، به، ففيه جهالة هؤلاء الأشياخ.

الدَّولة الأمويَّة يطالبون بالشُّورى.

فقال مطرف بن المغيرة بن شعبة وقد كان أحد أمراء الحجَّاج:

«أدعوكم إلى قتال هؤلاء الظَّلمة العاصين على إحداثهم الَّذي أحدثوا وأن ندعوهم إلى كتاب اللَّه وسنَّة نبيِّه وأن يكون هذا الأمر شورى بين المسلمين يؤمِّرون عليهم من يرضون لأنفسهم على مثل الحال الَّتي تركهم عليها عمر بن الخطَّاب، فإنَّ العرب إذا علمت أنَّ ما يراد بالشُّورى الرِّضا من قريش رضوا وكثر تبعكم منهم وأعوانكم على عدوِّكم وتمَّ لكم هذا الأمر الَّذي تريدون»[(١)].

وكانت الخوارج ينكرون التَّسلُّط بالجبريَّة كما قال أحدهم لمطرف: «نقمنا على قومنا الاستئثار بالفيء وتعطيل الحدود والتَّسلُّط بالجبريَّة»[(٢)].

وكتب ابن عمر إلى عبد الملك بن مروان يأمره بتقوى اللَّه وأن يكفَّ نفسه فكتب إليه: «أنا أخرج نفسي إن أخرج ابن الزُّبير نفسه ونجعل الأمر شورى»[(٣)].

وخطب عمر بن عبد العزيز فقال: «أيُّها النَّاس، واللَّه ما سألت اللَّه هذا الأمر في سرٍّ ولا علانيَةٍ، ولا دسست فيه بكلمةٍ ولا خطوت فيه خطوةً، فإن شئتم فبيعتكم مردودةٌ عليكم»[(٤)].

---

(١) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٦/ ٢٩٠) والبلاذري في أنساب الأشراف (٧/ ٤٠٠).

(٢) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٦/ ٢٨٨).

(٣) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٦/ ٣٥٠)، وفي سنده المدائني، تقدم أنه مع صدقه؛ ليس بالقوي في الحديث، وشيخه علي بن حماد، إن كان ابن السّكن: فهو متروك الحديث، كما في اللّسان (٥/ ٥٣٤)، وإلا لا يُعرف!

(٤) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٨/ ١٦٨).

وقال الخارجيُّ لعمر بن عبد العزيز: «ما نقمنا سيرتك لتحرِّي العدل والإحسان فأخبرنا عن قيامك بهذا الأمر أعن رضىً من المسلمين ومشورةً كان أم ابتززتم إمرتهم؟ فقال: ما سألتهم الولاية عليهم ولا غلبتهم على مشيئتهم، وعهد إليَّ رجلٌ عهدًا لم أسأله اللَّه قطُّ في سرٍّ ولا علانيَّةٍ فقمت به ولم ينكره عليَّ أحدٌ ولم يكرهه غيركم، وأنتم ترون الرِّضا من كلِّ عدلٍ وأنصف من كان من النَّاس فأنزلوني ذلك الرَّجل فإن خالفت الحقَّ وزغت عنه فلا طاعة لي عليكم»[1].

وقال يزيد بن الوليد: «إن علمتم مكان رجلٍ يعرف بالصَّلاح فعليكم من نفسه ما أعطيتكم فبايعوه إن أردتم ذلك فأنا أوَّل من يبايعه ويدخل في طاعته»[2].

وكان يدعو إلى جعل الأمر شورى ينظر فقهاء المسلمين وصلحاؤهم فيه لأنفسهم[3].

الدَّليل الرَّابع: اشتراط الرِّضا فيما دون الإمامة العظمى

ومن الدَّلائل الشَّرعيَّة على اعتبار الصَّحابة للاختيار في الإمامة، أنَّهم يعتبرون الاختيار فيما دون الإمامة كالصَّلاة والإمارة على البلدان فمن بابٍ أولى أن تكون الإمامة العظمى قائمةً على الاختيار:

فكانوا ينهون عن إمامة النَّاس وهم كارهون:

---

(١) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٨/ ٢٠٩).
(٢) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٧/ ٢٦٩) والبلاذري في أنساب الأشراف (٩/ ١٩٢).
(٣) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٩/ ١٩٦).

فقد شكى قومٌ إمامًا لهم إلى عليٍّ رضي الله عنه فقال عليٌّ: إنّك لخروطٌ تؤمُّ قومًا وهم كارهون[(١)].

وعن سلمان، لما قدمه قومٌ يصلّى بهم أبى، فدفعوه، فلمّا صلّى بهم قال: «أكلكم راضٍ؟ قالوا: نعم قال: الحمد للّه، إنّي سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: ثلاثةٌ لا تقبل صلاتهم: المرأة تخرج من بيتها بغير إذنه، والعبد الآبق، والرّجل يؤمُّ القوم وهم له كارهون»[(٢)].

وكان من سيرة الخلفاء الرّاشدين أن يؤمّر على النّاس من يرضون:

«فقد أمّر عمر بن الخطّاب على بجيلةَ عرفجة بن عرثمة فغضب من ذلك جرير بن عبد اللّه البجلي، فقال لبجيلة: كلّموا أمير المؤمنين، فقالوا له: استعملت علينا رجلًا ليس منّا! فأرسل إلى عرفجة فقال ما يقول هؤلاء؟ قال صدقوا يا أمير المؤمنين، لست منهم، ولكن رجلٌ من الأزد، كنّا أصبنا في الجاهلية دمًا في قومنا فلحقنا بجيلة فبلغنا فيهم من السُّؤدد ما بلغك، فقال له عمر فاثبت على منزلتك ودافعهم كما يدافعونك فقال لست فاعلًا ولا

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٤١٠٧)، بسند رجاله ثقات، خلا موسى بن قيس الحضرمي، فهو صدوق رُمي بالتّشيع، كما في التّقريب (٧٠٠٣)، فالإسناد بهذا حسن.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٤٤١٢)، من طريق القاسم بن مخيمرة، يذكر أن سلمان قدمه قوم، الأثر، وهذا إسناد منقطع - فيما يبدو-، لقول ابن معين - كما في رواية الدّوري (٢١١١) -: لم أسمع أنه سمع من أحد من أصحاب النّبي ﷺ. وأما الجزء المرفوع من الأثر، وهو حديث: «ثلاثة لا تقبل صلاتهم»، فله طرق متعددة، عن أبي أمامة، وعبداللّه بن عباس، وعبداللّه بن عمرو، وطلحة بن عبيد اللّه، وجنادة الأزدي، وعمرو بن الحارث بن المصطلق، وإن كان في مفاريدها مقال، إلا أنها قابلة للتحسين بمجموع طرقها. واللّه أعلم.

سائرًا معهم وأمَّر عمر على بجيلةَ جرير بن عبد اللَّه»[١].

وقال عمر لعتبة: «من استعملت على البصرة؟ قال: مجاشع بن مسعود قال: تستعمل رجلًا من أهل الوبر على أهل المدر؟»[٢].

وقال عمر بن الخطَّاب مبيِّنًا سياسته الَّتي تراعي هذا الأصل: «هان شيءٌ أصلح به قومًا أن أبدلهم أميرًا مكان أميرٍ»[٣].

وجريًا على هذه السُّنَّة العمريَّة عزل ﷺ سعد بن أبي وقَّاص - مع فضله ومكانته - من الكوفة بسبب شكوى أهلها[٤].

وهو ما جعل بعض الفقهاء - استنادًا إلى فعل عمر - يذهب إلى أنَّ الأفضل للحاكم أن يعزل القاضي بسبب الشَّكوى ولو كان القاضي مشهورًا بالعدالة لما فيه من تأديب القضاة وصلاح النَّاس[٥].

وقال عثمان للمعترضين عليه: «وأؤمِّر عليكم من أحببتم»[٦]. وقال:

---

(١) أخرجه الطّبري في تاريخه (٣/ ٤٧١)، وفي سنده: محمد بن حميد الرّازي: ضعيف - كما في التّقريب (٥٨٣٤) - والأثر من رواية محمد بن إسحاق، بلاغا، دون أن يذكر سندا!

(٢) أخرجه الطّبري في تاريخه (٣/ ٥٩٥)، وفي سنده: علي بن زيد بن جدعان: ضعيف - كما في التّقريب (٤٧٣٤) - كما أنه أرسل الأثر، ولم يسنده.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٢٨٤) وابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٨٠٥)؛ من طريق الحسن البصري، عن عمر، وهذا إسناد منقطع؛ فالحسن لم يدرك عمر.

(٤) أخرجه البخاري (٧٥٥) ومسلم (٤٥٣).

(٥) انظر: الذّخيرة (١٠/ ١٢٨).

(٦) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٤/ ١١٩٣)، وفي سنده: أبو معشر نجيح بن =

«أمَّا عمَّالي فمن شئتم عزله فاعزلوه ومن رأيتم إقراره فأقرُّوه»[١].

«وكان عثمان لا يعزل أحدًا إلَّا من شكاةٍ أو استعفاءٍ»[٢].

ولما طلب منه الثُّوار أن يخلع نفسه قال: «لا أنزع سربالًا سربلنيه اللَّه، ولكن أنزع عما تكرهون»[٣].

وقال معاوية لأهل العراق بعدما عزل زياد: «انهضوا فقد عزلته عنكم واطلبوا واليًا ترضونه»[٤].

ولمَّا شكا أهل البصرة واليهم عزله معاوية وقال: «اختاروا من تحبون أن أولِّي بلدكم»[٥].

وقال في وصيَّته ليزيد: «وانظر أهل العراق فإن سألوك أن تعزل عنهم كلَّ يومٍ عاملًا فافعل فإنَّ عزل عاملٍ أحبُّ إليَّ من أن تشهر عليك

= عبد الرَّحمن: ضعيف - كما في التَّقريب (٧١٠٠) - وشيخه محمد بن قيس: لم يدرك عثمان.

(١) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٥٥١) عن أبي مخنف؛ بلاغا، ومع ضعف أبي مخنف، فلم يسنده.

(٢) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٢٥٢) وفي سنده سيف بن عمر التَّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرَّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٣٧)، وفي سنده عمر بن أبي خليفة: مقبول - كما في التَّقريب (٤٨٩١) -، وأم يوسف بنت ماهك، التي يروي عنها، لا تُعرف بجرح أو تعديل.

(٤) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٥/ ٣١٧) من طريق علي بن محمد المدائني؛ مرسلا.

(٥) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٥/ ٣٠٠) من طريق الوليد بن هشام وعلي بن محمد المدائني؛ مرسلا.

مائة ألف سيفٍ»[١].

وهذا من فقه الصّحابة رضوان اللَّه عليهم: «لئلَّا يبقى عليهم أميرٌ وفيهم من يكرهه فيتعذَّب الكاره والمكروه وربّما يؤدِّي إلى ما تسوء عاقبته»[٢].

فإذا راعى الخلفاء رضا النَّاس عن أمرائهم فرضاهم عن الإمام الأعظم أولى.

كما أنَّ النَّاس في حال تفرُّق المسلمين وعدم اجتماعهم على خليفةٍ كانوا يتراضون على أمراء يختارونهم لحين اتِّفاق النَّاس:

ومن الشَّواهد التَّاريخيَّة في هذا: «عن فيروز قال: قتلنا الأسود وعاد أمرنا كما كان إلَّا أنَّا أرسلنا إلى معاذٍ فتراضينا عليه»[٣].

وقام عبيد اللَّه بن زياد في البصرة لمَّا مات يزيد بن معاوية فقال: «اختاروا لأنفسكم رجلًا ترضونه لدينكم وجماعتكم فأنا أوَّل راضٍ من رضيتموه وتابع فإن اجتمع أهل الشَّام على رجلٍ ترضونه دخلتم فيما دخل فيه المسلمون»[٤].

ولما أثير خلافٌ حول ولايته قال بعضهم: «قد بايعتم عبد اللَّه بيعة

---

(١) أخرجه الطّبري في تاريخه (٥/ ٣٢٣)، والبلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ١٤٦)، وفي سنده هشام الكلبي، تقدم أنه رُمي بالكذب.

(٢) شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٢/ ٣٧٢).

(٣) أخرجه الطّبري في تاريخه (٣/ ٢٣٦).

(٤) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٤١٩)، والطّبري في تاريخه (٥/ ٥٠٤) وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٧/ ٤٥٢) بسند حسن عن شهرك، به. لكن شهرك هذا لم أقف له على ترجمة.

الرِّضا، رضا عن مشورةٍ وبيعةٍ أخرى قد كانت في أعناقكم قبل البيعة يعني بيعة الجماعة[١]. وبعده بايع أهل البصرة عبد اللَّه بن الحارث بن نوفل إلى أن يجتمع النَّاس على إمامٍ»[٢].

وبايع أهل دمشق الضَّحاك بن قيس على أن يصلِّي بهم ويقيم لهم أمرهم حتَّى يجتمع أمر أمَّة محمَّدٍ[٣].

ودعا سلم بن زياد أهل خراسان إلى البيعة على الرِّضا حتَّى يستقيم أمر النَّاس على خليفةٍ فبايعوه[٤].

فالرِّضا والاختيار كان له اعتبارٌ حتَّى في هذه الوقائع الاستثنائية، الَّتي يضطر لها بعض الأمصار بسبب اختلاف الأمَّة وافتراقها في بعض الأوقات، فإذا كان معتبرًا في الولاية الجزئيَّة ولفترةٍ مؤقَّتةٍ فالخلافة من بابٍ أولى ولا شكَّ أنَّ لسيرة الخلفاء الرَّاشدين وهديهم أثرًا عظيمًا في تعزيز الشُّورى والاختيار حتَّى أصبح منهجًا شائعًا.

الدَّليل الخامس: نسبة الولاية لعموم النَّاس.

ومن الدَّلائل على اعتبار الصَّحابة للرِّضا في البيعة أنَّ الصَّحابة كانوا ينسبون الولاية إلى عموم النَّاس، فهي ولايتهم وأمرهم وليست شأنًا لغيرهم، وما كان شأنًا للنَّاس فلا بدَّ أن يرجع فيه إليهم.

---

(١) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٥/ ٥١٠).
(٢) أخرجه البلاذري في انساب الأشراف (٥/ ٣٩٦).
(٣) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٥/ ٥٣٠).
(٤) تاريخ الطَّبري (٥/ ٥٤٤).

فلمَّا علم أبو بكرٍ وعمر باجتماع الأنصار انطلقا إليهم في السَّقيفة:

قال عمر ﷺ: «فلمَّا دنونا منهم لقينا منهم رجلان صالحان فذكرا ما تمالأ عليه القوم فقالا: أين تريدون يا معشر المهاجرين؟ فقلنا: نريد إخواننا هؤلاء من الأنصار. فقالا: لا عليكم أن لا تقربوهم اقضوا أمركم. فقلت: واللَّه لنأتينَّهم»(١).

فقد قال لهم رجلٌ: اقضوا أمركم، فنسب الأمر إليهم، لكنَّهم رفضوا إلَّا الذَّهاب بما يدلُّ على أنَّ الولاية للنَّاس، فأرادوا قيامها على المشورة والرِّضا.

كما أنَّه لم ينكر أحدٌ على الأنصار في ترشيحهم على اعتبار أنَّ الأمر لا يعنيهم، ممَّا يؤكِّد أنَّ الولاية حقٌّ للجميع(٢).

ومن أعظم الدَّلائل على نسبة الولاية للنَّاس قصَّة عمر بن الخطَّاب ﷺ في آخر حياته، وقد حكاها ابن عبَّاسٍ بالتَّفصيل، قال ابن عبَّاسٍ: «بينما أنا في منزله بمنى وهو عند عمر بن الخطَّاب في آخر حجَّةٍ حجَّها إذ رجع إلي عبد الرَّحمن فقال: لو رأيت رجلًا أتى أمير المؤمنين اليوم فقال يا أمير المؤمنين هل لك في فلانٍ؟ يقول: لو قد مات عمر لقد بايعت فلانًا، فواللَّه ما كانت بيعة أبي بكرٍ إلَّا فلتةً فتمَّت، فغضب عمر ثمَّ قال: إنِّي إن شاء اللَّه لقائمٌ العشيَّة في النَّاس فمحذِّرهم هؤلاء الَّذين يريدون أن يغصبوهم أمورهم»(٣).

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤٤٢).

(٢) انظر: الحقوق والحريات في الشريعة الإسلامية، لرحيل غرايبة (٩٣).

(٣) أخرجه البخاري (٦٦٤٢)، (٦٥٨٩).

أي: «أنَّهم يثبون على الأمر بغير عهدٍ ولا مشورةٍ»[١].

غير أنَّ عبد الرَّحمن بن عوفٍ رأى أن يؤجِّل الخليفة إعلان هذا الأمر لوقتٍ آخر:

قال عبد الرَّحمن: «فقلت: يا أمير المؤمنين لا تفعل، فإنَّ الموسم يجمع رعاع النَّاس وغوغاءَهم فإنَّهم هم الَّذين يغلبون على قربك حين تقوم في النَّاس وأنا أخشى أن تقوم فتقول مقالةً يطيِّرها عنك كلَّ مطيِّر وأن لا يعوها وأن لا يضعوها على مواضعها فأمهل حتَّى تقدم المدينة فإنَّها دار الهجرة والسُّنَّة فتخلص بأهلِ الفقه وأشراف النَّاس فتقول ما قلت متمكِّنًا فيعي أهل العلم مقالتك ويضعونها على مواضعها. فقال عمر: واللَّه - إن شاء اللَّه - لأقومنَّ بذلك أوَّل مقامٍ أقومه بالمدينة»[٢].

فلم يكن اعتراض عبد الرَّحمن على أصل المقولة بل هو فيما يظهر موافقٌ لعمر فيها، إنَّما كان يخشى من عدم فهم الكلام على وجهه من بعض النَّاس.

فقام عمر خطيبًا وكان ممَّا قاله في تلك الخطبة: «فلا يغترنَّ امرؤٌ أن يقول: إنَّما كانت بيعة أبي بكرٍ فلتةً وتمَّت، ألا وإنَّها قد كانت كذلك ولكن وقى اللَّه شرَّها وليس فيكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكرٍ، من بايع رجلًا من غير مشورةٍ من المسلمين فلا يتابع هو ولا الَّذي تابعه تغرَّة أن يقتلا»[٣].

---

(١) فتح الباري (١٢/١٤٧).

(٢) أخرجه البخاري (٦٤٤٢).

(٣) أخرجه البخاري (٦٤٤٢).

ثمَّ كرَّرها مرةً أخرى في آخر الحديث: «فمن بايع رجلًا على غير مشورةٍ من المسلمين فلا يتابع هو ولا الّذي بايعه تغرَّة أن يقتلا»[١].

وعن حذيفة قال: «إنِّي لواقفٌ مع عمر تمسُّ ركبتي ركبته فقال من ترى قومك يؤمِّرون؟ قلت: قد أسندوا أمرهم إلى ابن عفَّان»[٢].

ولمَّا حضرته الوفاة قال: «إن أترك للنَّاس أمرهم فقد تركه نبي اللَّه ﷺ وإن استخلف فقد استخلف من هو خيرٌ منِّي أبو بكرٍ»[٣].

وفي محاورة الثُّوار مع عثمان رضي الله عنه عرضوا عليه خيارات منها: «يخيِّرونك بين أن تخلع لهم أمرهم فتقول هذا أمركم فاختاروا له من شئتم».

فقال عثمان: «أمَّا أن أخلع لهم أمرهم فما كنت لأخلع سربالًا سربلنيه اللَّه. وقال: واللَّه لأن أقدم فتضرب عنقي أحبُّ إليَّ من أخلع أمَّة محمَّدٍ بعضًا على بعضٍ»[٤].

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤٤٢).

(٢) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٩٣٢)، وابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٣٣٢)، والبلاذري في أنساب الأشراف (١٠/ ٤١٠). وصحح الحافظ سنده في الفتح (١٣/ ١٩٨). وانظر: تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، لأبي نعيم الاصبهاني (١٢٨).

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧٢١٨)، ومسلم (٢٢٢٥)، وابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٣٥٣)، واللّفظ له.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٧٠٧٩)، (٣٧٦٥٤)، وابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٧٢)، وخليفة بن خياط في تاريخه (ص: ١٧٠)، والبلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٥٨٤)؛ ورجال الإسناد ثقات، خلا وثّاب، وقد روي الأثر من طرق أخرى تصلح لتعضيده.

فقد كان متقرّرًا بجلاء أنَّ الإمارة للنّاس وتنسب لهم حتَّى كان هذا ممَّا تحدَّث به الثُّوار أمام عثمان ولم ينكر عليهم كون الأمر أمر النَّاس إنَّما كان رفضه لكونه تولَّى بولايةٍ صحيحةٍ شرعيَّةٍ فما كان لأمثال هؤلاء أن يعزلوه بلا حقٍّ، لمجرَّد أن احتشدوا ظلمًا وعدوانًا عليه.

و قال عليٌّ رضي الله عنه : «إنَّ هذا أمركم ليس لأحدٍ فيه حقٌّ إلَّا من أمَّرتم»[١].

وعن عبد اللَّه بن عبَّاس: «أنَّ عليَّ بن أبي طالب رضي الله عنه خرج من عند رسول اللَّه ﷺ في وجعه الَّذي توفِّي فيه فقال النَّاس يا أبا حسن كيف أصبح رسول اللَّه ﷺ؟ فقال أصبح بحمد اللَّه بارئًا، فأخذ بيده عبَّاس بن عبد المطَّلب فقال له: أنت واللَّه بعد ثلاثٍ عبد العصا، وإنِّي واللَّه لأرى رسول اللَّه ﷺ سوف يتوفَّى من وجعه هذا إنِّي لأعرف وجوه بني عبد المطَّلب عند الموت، اذهب بنا إلى رسول اللَّه ﷺ فلنسأله فيمن هذا الأمر إن كان فينا علمنا ذلك وإن كان في غيرنا علمناه فأوصى بنا فقال عليٌّ: إنَّا واللَّه لئن سألناها رسول اللَّه ﷺ فمنعناها لا يعطيناها النَّاس بعده وإنِّي واللَّه لا أسألها رسول اللَّه ﷺ»[٢].

قال عليٌّ: «لا يعطيناها النَّاس بعده»، فنسبها للنَّاس فالأمر أمرهم، كما جعلها إعطاءً وليس أخذًا منهم، بما يعني أنَّه اختيارٌ ورضًا وشورى.

وقال عليٌّ: «ألا إنِّي أسمعكم وأطوعكم لمن ولَّيتموه أمركم»[٣].

---

(١) إسناده ضعيف: تقدَّم تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري (٤٤٤٧).

(٣) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٤٣٤) وفي سنده سيف بن عمر التَّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرَّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة.

وقال محمَّد بن الحنفيَّة لأخيه الحسين بن عليِّ رضي الله عنهما وعن أبيهما: «إن أجمعوا عليك حمدت اللَّه على ذلك، وإن أجمع النَّاس على غيرك لم ينتقص اللَّه دينك ومروءتك وفضلك»[١].

وهذا الأمر استمرَّ فيما بعد عصر الخلفاء الرَّاشدين:

«فعن معاوية بن ثعلبة قال: أتيت محمَّد بن الحنفيَّة فقلت: إنَّ رسول المختار أتانا يدعونا، فقال لي: لا تقاتل، إنِّي أكره أن أبتز هذه الأمَّة أمرها، أو آتيها من غير وجهها»[٢].

وهذا معاوية بن يزيد لما بُويع له بعد وفاة يزيد، تخلَّى عنها وكان لمعاني الشُّورى الشَّائعة في ذلك الزَّمن أثرها عليه، فقد قام وقال: «أنتم أولى بأمركم فاختاروا له من أحببتم»[٣].

وكان في وصيَّته أن يصلِّي الضَّحاك بالنَّاس حتَّى يختارون لأنفسهم رجلًا مرضيًا عندهم[٤]. وقال: «اختاروا لأنفسكم إمامًا تبايعونه واخلعوني فأنتم في حلٍ من بيعتي»، وقال: «صلِّ بالنَّاس إلى أن يرضى المسلمون بإمامٍ يجتمعون عليه»[٥].

ولما بايع أهل البصرة عبد اللَّه بن الحارث حتَّى يجتمع النَّاس على إمامٍ

---

(١) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٣٠٣)، والطَّبري في تاريخه (٥/ ٣٤١)، وسند البلاذري منقطع، وسند الطَّبري فيه أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه.
(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٠٥٨٦)، (٣٧٣٠١) بسند صحيح إلى معاوية.
(٣) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٥/ ٥٣١).
(٤) أنساب الأشراف للبلاذري (٥/ ٣٥٦).
(٥) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٣٥٨- ٣٥٩).

بعد وفاة يزيد بن معاوية، حصل اضطرابٌ في ولايته فدعوه لقتالهم وقالوا: «تبسط يدك وتشهر سيفك، فرفض وقال: ولوا أمركم من شئتم»[١].

وقد كان لهذه السِّيرة الرَّاشدة أثرٌ في تعميق هذا المفهوم حتَّى غدا أصلًا مستقرًا في الفقه السِّياسيِّ الإسلاميِّ، فكان مستحضرًا أنَّ الولاية حقٌّ للنَّاس عند تقرير الأحكام:

فمن مقولات الفقهاء في ذلك مثلًا: «فإن تنازعاها وادَّعى كلُّ واحدٍ منهما أنَّه الأسبق لم تسمع دعواه ولم يحلف عليها لأنَّه لا يختصُّ بالحقِّ فيها وإنَّما هو حقُّ المسلمين جميعًا فلا يحكم بيمينه ولا لنكوله عنه»[٢].

«لأنَّ الإمامة حقٌّ يتعلَّق بالأمَّة فلم تلزمهم إلَّا برضى أهل الحلِّ والعقد»[٣].

«واختلف هل الإمامة حقٌّ لكافة المسلمين أو هل هي حقٌّ عليهم؟ فمنهم من قال هي حقٌّ لهم ولهم أن يصرِّفوها إلى من شاؤوا ممَّن يعلمون أنَّه يقوم بها، ومن يقول هي حقٌّ على المسلمين يقول إنَّ المقصود به أن يستوفي الحقوق منهم ويمنع منهم الظَّالم وينصر المظلوم»[٤].

وليس بين القولين تعارضٌ، فهي حقٌّ للمسلمين فيختارون رئيسهم، وهي حقٌّ عليهم لأنَّ لهذه الولاية حقَّ الطَّاعة عليهم، وعليها واجب القيام بحقوق اللَّه وإنصاف المظلومين.

---

(١) أنساب الأشراف للبلاذري (٤/ ٢٩٨).
(٢) الأحكام السّلطانية، للماوردي (١٨).
(٣) مآثر الإنافة، للقلشقندي (٣٢).
(٤) روضة القضاة، للسمناني (١/ ٧٢).

الدَّليل السَّادس: ذمُّ التَّغلُّب والقهر والاستبداد في الحكم:

من الأصول الشَّرعيَّة الَّتي تقرِّر قيام البيعة في فقه الصَّحابة ﷺ على رضا النَّاس واختيارهم، وأنَّها من الحقوق العامَّة الَّتي لا يجوز الافتيات على أحقِّيَّة النَّاس فيها، الآثار الكثيرة عن الصَّحابة ﷺ في ذمِّ التَّغلُّب والقهر والاستبداد في الحكم:

ففي بيعة السَّقيفة قال خطيب الأنصار: «وقد دفَّت دافَّةٌ من قومكم فإذا هم يريدون أن يختزلونا من أصلنا وأن يحضنونا من الأمر»[١].

وقال عليٌّ لأبي بكرٍ معلِّلًا سبب تأخُّره عن البيعة: «ولكن استبددت علينا بالأمر»[٢]. أي: لم تشاورنا[٣]. فعزَّ عليه ﷺ أنَّه لم يشاوره[٤] فقال: «وكان لنا حقٌّ ولم نستشر»[٥]، وقال: «أنكرنا تركك مشاورتنا»[٦]، وهذا يدلُّ على ترسُّخ هذا المفهوم في نفوس الصَّحابة فحصل بسبب تركه وحشةٌ.

فنقم عليٌّ ﷺ أن أُبعد عن الشُّورى ممَّا يدلُّ على أنَّ الحكم شورى

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤٤٢)، وعند ابن حبان (٢/ ١٤٥): يختصوا بالأمر ويخرجونا من أصلنا، وفي سيرة ابن هشام (٢/ ٢٥٩): يجتازوا من أصلنا ويغصبونا الأمر.

(٢) أخرجه البخاري (٤٢٤٠).

(٣) انظر: فتح الباري (٧/ ٤٩٤).

(٤) انظر: البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي (٣/ ١٠٤).

(٥) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (١/ ٥٨١) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم، والرّاوي محمد بن شهاب الزّهري لم يدرك القصة؛ فهي مرسلة.

(٦) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (١/ ٥٨٧) وفي سنده محمد بن السّائب الكلبي، متهم بالكذب - كما في التّقريب (٥٩٠١).

واختيارٌ، وليس مغالبةً واستبدادًا.

ولهذا أنكر عليُّ بن أبي طالبٍ على من أطلق على هذه البيعة مغالبةً، فحين قال خالد بن سعيدٍ لعليٍّ بن أبي طالبٍ بعد بيعته لأبي بكرٍ: «يا أبا الحسن، يا بني عبد مناف، أغلبتم عليها؟» فقال عليٌّ: «أمغالبةٌ ترى أم خلافةٌ؟»[١].

وقال معاوية في خلافة عثمان بمحضر عليٍّ وسعد والزُّبير وطلحة: «أنتم أصحاب رسول اللَّه ﷺ وخيرته في الأرض وولاة أمر هذه الأمَّة، لا يطمع في ذلك أحدٌ غيركم، اخترتم صاحبكم من غير غلبةٍ ولا طمعٍ»[٢].

وقالت عائشة: «لا تبايعوا الزُّبير على الخلافة ولكن على الإمرة في القتال، فإن ظفرتم رأيتم رأيكم»[٣].

وقال عثمان لمن حاصروه: «أم تقولون إنِّي أخذت هذا الأمر بالسَّيف والغلبة ولم آخذه عن مشورةٍ من المسلمين»[٤].

---

(١) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٣/ ٣٨٨)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (١٦/ ٧٨)، وفي سنده سيف بن عمر التَّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرَّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة.

(٢) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ١٠٩٠)، والطَّبري في تاريخه (٤/ ٣٤٤)، وفي سنده إسحاق بن يحيى بن طلحة، ضعيف - كما في التَّقريب (٣٩٠).

(٣) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٢٢٩) من طريق خالد بن سُمير، عن عائشة؛ به. وخالد صدوق يهم، فهذا إسناد حسن إن كان خالد سمعه من عائشة، والذَّي يبدو أن سماعه منها بعيد.

(٤) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٦٧) من طريق مجاهد بن جبر؛ مرسلا، وفي الطَّريق إلى مجاهد من لا يُعرف.

وفي رسالة عثمان في الجواب عن مطالب الثُّوار: «وأمّا قولكم يرسلون إلى الأجناد وأهل المدينة فيتبرَّءون من طاعتي فلست عليكم بوكيل، ولم أكن استكرهتهم من قبل على السَّمع والطَّاعة ولكن أتوها طائعين»(١).

و«لمَّا بلغ ثمامة بن عدي قتل عثمان وكان أميرًا على صنعاء وكانت له صحبةٌ بكى فطال بكاؤه ثمَّ قال: اليومَ انتُزعت خلافة النبوة من أمة محمد ﷺ، وصارت مُلكًا وجبريَّة، من أخذ شيئًا غلب عليه»(٢).

وقال عليٌّ موضِّحًا ما جرى في بيعته: «ثمَّ أتوني فبايعوني طائعين غير مكرهين فأنا مقاتل من خالفني بمن اتَّبعني حتَّى يحكم اللَّه»(٣).

وعن جرير قال: قال لي ذو عمرو: «يا جرير، إنَّ بك عليَّ كرامةً وإنِّي مخبرك خبرًا: إنَّكم معشر العرب لن تزالوا بخيرٍ ما كنتم إذا هلك أميرٌ تأمَّرتم في آخرٍ فإذا كانت بالسَّيف كانوا ملوكًا يغضبون غضب الملوك ويرضون رضا الملوك»(٤).

وكان الإكراه على البيعة مذمومًا، ويرون الإكراه عليها غير معتبرٍ، لهذا قال طلحة: «بايعت والسَّيف فوق رأسي، قال سعدٌ لا أدري والسَّيف على

---

(١) إسناده ضعيف: تقدَّم تخريجه.

(٢) أخرجه معمر في جامعه (٢٠٩٦٨- مصنف عبدالرّزاق)، وابن سعد الطّبقات الكبرى (٣/ ٨٠)، وابن شبة في تاريخ المدينة (٤/ ١٢٧٣)، والخلال في السّنة (٤٣٣)، والطّبراني في الكبير (٢/ رقم (١٤٠٤)، (١٤٠٥) من طريق أبي قلابة، أن رجلا من قريش يقال له: ثمامة؛ الأثر. وهذا إسناد صحيح إن سلم من تدليس أبي قلابة.

(٣) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٥٩) وفي سنده سيف بن عمر التّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة.

(٤) أخرجه البخاري (٤٣٥٩).

رأسه أم لا إلّا أنّي أعلم أنّه بايع مكرهًا(١).

وقال الزُّبير: «جاءني لصٌّ من لصوص عبد القيس فبايعت واللّج على عنقي»(٢).

ودخل سعد بن أبي وقّاص على معاوية فقال السّلام عليك أيُّها الملك. فقال معاوية: «فهلّا غير ذلك أنتم المؤمنون وأنا أميركم، فقال سعدٌ: «نعم إن كنّا أمّرناك»(٣).

ولهذا، فحين أراد معاوية البيعة ليزيد، قال معاوية لقادة الصّحابة المعترضين على توليته ليزيد: «إنّما أردت أن تقدّموه باسم الخلافة وتكونون أنتم الّذين تنزعون وتؤمّرون وتجبون وتقسّمون لا يدخل عليكم في شيءٍ من ذلك»(٤). فلم يكن مستند توليته له مبنيًا على توريثٍ أو قهرٍ وتغلّبٍ بل هذا ظاهر النّكير في عصرهم.

حتّى إنَّ معاوية في خطبة بيعة يزيد كان ينكر الاستبداد فقال:

«إنَّ هؤلاء الرَّهط سادة النَّاس وخيارهم لا نستبدُّ بأمرٍ دونهم، ولا نقضي

---

(١) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٣١) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم.

(٢) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٣٥) وفي سنده سيف بن عمر التّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة، وأخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٢٠٧) بسند أشد ضعفا، فيه أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه، والرّاوي عنه هشام الكلبي، تقدم أنه رُمي بالكذب.

(٣) أخرجه معمر في جامعه (١٩٤٥٥- مصنف عبدالرّزاق)، ومن طريقه أحمد في فضائل الصّحابة (١٩٥٥)، وفي سنده رجل مجهول.

(٤) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢١٦) وفي سنده من لم يُسمّ.

أمرًا إلَّا عن مشورتهم»[١].

ولهذا خطَّؤوا معاوية في توليته ليزيد لما فيها من شائبة التَّغلُّب والاستبداد، فشرح ابن الزُّبير لمعاوية الخيارات الثَّلاثة بين يديه، أن يفعل مثل أبو بكرٍ أو مثل عمر أو مثل عثمان[٢].

وقال عبد الرَّحمن بن أبي بكرٍ منكرًا هذا الأمر: «ليس بسُنَّة أبي بكرٍ، وقد ترك أبو بكرٍ الأهل والعشيرة والأصيل وعمد إلى رجلٍ من بني عدي بن كعب إذ رأى أنَّه لذلك أهلٌ فبايعه»[٣].

فالمقاتلة والمغالبة ليست من سنَّة الخلفاء الرَّاشدين، إنَّما هي من السُّنن المحدثة المذمومة:

لهذا قال ابن عمر: «إنَّما تريدون أن تجعلوها هرقليَّةً كلَّما غضبتم على ملك قتلتموه»[٤].

وقال ابن عبَّاسٍ: «وأيم اللَّه لتسيرنَّ فيكم قريش بسيرة فارس والرُّوم»[٥].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) إسناده ضعيف: أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢١٦) وفي سنده من لم يُسمّ.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٠٥٦٧) وفي سنده عمر بن حمزة: ضعيف - كما في التقريب (٤٨٨٤) -.

(٤) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٤/ ١١٧٥) من طريق يعقوب بن أبي سلمة الماجشون، عن ابن عمر؛ به. ويعقوب لم يسمع من ابن عمر، كما في جامع التحصيل (ص: ٣٠٤).

(٥) أخرجه معمر في جامعه (٢٠٩٦٩- مصنف عبدالرزاق)، عن أيوب، عن زهدم الجرمي، عن ابن عباس؛ به، وهذا سند صحيح، لولا ما يُخشى من رواية معمر عن أيوب، فقد تكلم العلماء في رواية معمر عن أهل البصرة، وأيوب بصري.

بما يعني أنَّ السِّيرة الرَّاشدية كانت مختلفةً عن هذه السِّيرة.

ولهذا لما أعلن ابن الزُّبير عن البيعة لنفسه بعد أن كانت للشُّورى، قال له أبو حرة: «يا ابن الزُّبير! ما سفكت الدِّماء ولا قتلنا النَّاس إلَّا في ملكك؟ قال: فمن تبايعون سواي؟ قال: فهلَّا انتظرت حتَّى نكون نحن ندعوك! ففارقه»[١]. مع كون ابن الزُّبير كان هو الَّذي سيبايع له ضرورةً إلَّا أنَّ هذا يكشف عن عمق تأصُّل الشُّورى والاختيار في عصرهم.

الدَّليل السَّابع: ذمُّ القتال لأجل الحكم، واعتباره من القتال على الدُّنيا:

ذمَّ كثيرٌ من الصَّحابة ﷺ القتال على الحكم، وجعلوه من القتال على الدُّنيا، وحذَّروا منه، بما يعني أنَّ سبيل هذا الحكم في فقه الصَّحابة ﷺ هو رضا النَّاس واختيارهم وليس المغالبة والقتال:

قال الحسن بن عليٍّ رضي الله عنهما مبيِّنًا سبب لجوئه إلى الصُّلح: «كرهت أن أقتلهم طلب الملك أو على الملك»[٢].

ولهذا ظهر نكيرهم على ما جرى من قتالٍ بين المسلمين بعد بيعة يزيد:

فعن أبي المنهال قال: «لمَّا كان ابن زياد ومروان بالشَّام ووثب ابن الزُّبير

---

(١) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٣٥٢) عن المدائني، عن أشياخه؛ به. ومع ما في المدائني، ففيه جهالة أشياخه. والأثر ذكره خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢٥٧) دون إسناد.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٧٣٥٧)، والحاكم (٣/ ١٩٢) بإسناد حسن من طريق أبي روق الهمداني، ثنا أبو الغريف، عن الحسن؛ به. وأبو روق عطية بن الحارث، وأبو الغريف عبيد الله بن خليفة؛ كلاهما ممن يُحسن حديثهما، مالم يخالفا.
انظر: التقريب (٤٢٨٦)، (٤٦١٥).

بمكّة ووثب القرّاء بالبصرة، انطلقت مع أبي إلى أبي برزة الأسلمي حتّى دخلنا عليه في داره وهو جالسٌ في ظلّ عُلّيّةٍ له من قصبٍ فجلسنا إليه فأنشأ أبي يستطعمه الحديث فقال: يا أبا برزة ألا ترى ما وقع فيه النّاس؟ فأوّل شيءٍ سمعته تكلّم به: إنّي احتسبت عند اللّه أنّي أصبحت ساخطًا على أحياء قريش، إنّكم يا معشر العرب كنتم على الحال الّذي علمتم من الذّلّة والقلّة والضّلالة وإنّ اللّه أنقذكم بالإسلام وبمحمّدٍ ﷺ حتّى بلغ بكم ما ترون وهذه الدّنيا الّتي أفسدت بينكم، إنّ ذاك الّذي بالشّام واللّه إن يقاتل إلّا على الدّنيا وإنّ هؤلاء الّذين بين أظهركم واللّه إن يقاتلون إلّا على الدّنيا وإنّ ذاك الّذي بمكّة واللّه إن يقاتل إلّا على الدّنيا»(١).

وحدّث جندب بن عبد اللّه البجلي بحديث أسامة بن زيد لتحذير النّاس من قتل المسلم في وقت القتال بين ابن الزّبير والأمويين(٢).

وعن سعيد بن جبير قال: «خرج علينا ابن عمر، فقال رجلٌ: كيف ترى في قتال الفتنة؟ فقال: وهل تدري ما الفتنة؟ كان محمّدٌ ﷺ يقاتل المشركين وكان الدّخول عليهم فتنةً وليس بقتالكم على الملك»(٣).

وعن مجاهدٍ قال: «قدمت مكّة فقال لي ابن عمر رضي الله عنهما: يا مجاهد، أما علمت أنّ النّاس قد رجعوا كفّارًا؟ قلت: ماذا؟ قال: عبد اللّه بن الزّبير وعبد الملك بن مروان يضرب بعضهم رقاب بعض»(٤).

---

(١) أخرجه البخاري (٧١١٢).
(٢) أخرجه مسلم (٩٧).
(٣) أخرجه البخاري (٤٦٥١).
(٤) أخرجه الفاكهي في أخبار مكة (١٦٦٨)، (١٦٦٩) من طريقين، عن مجاهد؛ به، وإسناده صحيح.

وقال ابن عمر لابن الزُّبير بعد مقتله: «أما واللَّه كنت أنهاك عن هذا»[١].

وقال عن ابن الزُّبير وأهل الشَّام: «يقتتلون على الدُّنيا يتهافتون تهافت الذُّباب في المرق»[٢].

وقال: «إنَّما هؤلاء يتقاتلون على هذا السُّلطان وعلى هذه الدُّنيا»[٣].

وشدَّد ابن عبَّاسٍ القول في ذلك فقال: «إنَّ اللَّه كتب ابن الزُّبير وبني أمية محلِّين»[٤].

وقال ابن عبَّاسٍ: «إنَّ هذا الأمر بدأ بنبوَّةٍ ورحمةٍ وخلافةٍ، وإنَّه اليوم ملكٌ عقيمٌ، فمن سمع مقالتي فيهرب من بني أميَّة وآل الزُّبير فإنَّهم يدعون إلى النَّار»[٥].

ونصح ابن عبَّاسٍ من جلس إليه فقال: «ترجع إلى مصرك فتقعد على بغلتك وتجيب فرسك حتَّى تأتي خراسان فتقاتل على حظِّك من اللَّه وتدعهم يقاتلون على حظِّهم من الدُّنيا»[٦].

---

(١) أخرجه مسلم (٢٥٤٥).

(٢) أخرجه عبد الرّزاق (٣٨٠٣)، والبيهقي (٣/ ١٧٣) من طريق عمير بن هانئ، عن ابن عمر؛ به، وإسناده حسن. وعمير: لا بأس به، كما نقل الذَّهبي عن الفسوي في الميزان (٣/ ٢٩٧).

(٣) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٤/ ١٧١)، بإسناد صحيح وليس فيه ذكر قريش.

(٤) أخرجه البخاري (٤٦٦٥).

(٥) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٦/ ٣٥١)، وإسناده ضعيف.

(٦) أخرجه الفاكهي في أخبار مكة (١٦٦٧)، بإسناد حسن، ورجاله ثقات، خلا محمد ابن عبد الملك الواسطي، فهو صدوق - كما في التّقريب (٦١٠١) -.

ومع ظهور اجتهاد ابن الزُّبير رضي الله عنه إلَّا أنَّ موقف ابن عبَّاسٍ وابن عمر وأبي برزة يكشف عن تعظيمهم لأمر الدِّماء، ومخالفة ابن الزُّبير لهم ليس مخالفةً في ذمِّ القتال على الحكم وعدم اعتبارٍ لرضا الأمَّة واجتماع النَّاس، بل لسببٍ آخرٍ في كونه يرى أنَّه هو الأحقُّ بالخلافة من بني أميَّة لأنَّ النَّاس بايعوه ورضوا به، أو في كونه خرج عليهم طلبًا لتغيير المنكر.

ولمَّا طلب من ابن عمر الخروج للبيعة قال: «إنِّي واللَّه لئن استطعت لا يهراق في سببي محجمةٌ من دمٍ»[١]. وقال ابن عمر لمَّا عرضت عليه الخلافة: «ما أنا بالَّذي أقاتل النَّاس فتؤمِّروني عليهم، ولا حاجة لي في الإمرة»[٢]. وقال: «ما أحبُّ أنَّها دانت لي سبعين سنةً وأنَّه قتل في سبيل ذلك رجلٌ واحدٌ»[٣].

ولهذا كان يتعجَّب من إلحاحهم عليه بالبيعة مع ما فيه من سفكٍ لدماء المسلمين، فعن أبي العالية البراء: «كنت أمشي خلف ابن عمر وهو لا يشعر وهو يقول: واضعين سيوفهم على عواتقهم يقتل بعضهم بعضًا يقولون يا عبد اللَّه بن عمر أعطِ بيدك»[٤].

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٤/ ١٥١) من طريق الحسن البصري، عن ابن عمر؛ به. وهذا إسناد صحيح إن كان الحسن سمعه من ابن عمر، فقد اختُلف في هذه المسألة، والرَّاجح سماعه منه، واللَّه أعلم.

(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٣٤٤)، وإسناده ضعيف.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٤/ ١٦٩)، من طريق عاصم بن بهدل عن ابن عمر، ولم يسمع منه.

(٤) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٤/ ١٥١) بإسناد صحيح.

وقال: «لو اجتمعت عليَّ أمَّة محمَّدٍ إلَّا رجلين ما قاتلتهما»[١].

وقال سعد: «واللَّه ما أحبُّ أنِّي نلت ما أنت فيه وإنِّي هرقت محجمةً من دمٍ»[٢].

وقال عبد اللَّه بن عمرو لأبيه لما استشاره فيما يفعل بعد مقتل عثمان: «أرى أن تكفَّ يدك وتجلس في بيتك حتَّى يجتمع النَّاس على إمامٍ فتبايعه»[٣].

وقد استقرَّ هذا المعنى حتَّى أصبح متناقلًا عند الناس في العصر الذي جاء بعد الصحابة:

قال محمد بن المنكدر: «فكان يقال شرُّ قتيلٍ قتل في الإسلام قتيلٌ يقتل بين ملكين يريدان الدُّنيا»[٤].

ولهذا كانوا يتحاشون من مسمَّى الملك لقيامه على القوَّة والغلبة.

قال أبو موسى: «الإمارة ما أمر فيها، والملك ما غلب عليه بالسَّيف»[٥]

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٤/ ١٥٠) وفي سنده جهالة بين مالك وابن عمر.

(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٨٤)، عن المدائني، وقد تقدم أنه ليس بالقوي، وفي باقي الإسناد من لا يُعرف.

(٣) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٥٦٠)، عن محمد بن عمر الواقدي، وتقدم أنه متروك، وشيخه موسى بن يعقوب: صدوق، سيئ الحفظ - كما في التّقريب (٧٠٢٦) -.

(٤) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (١٠/ ١٦٢).

(٥) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٢١٣) عن المدائني، وقد تقدم أنه ليس بالقوي، وشيوخه هنا: ما بين مجهول ومتروك.

فهو يضع حدًّا فاصلًا بين الإمارة المحمودة والملك المذموم بأنَّ الإمارة تقوم على الائتمار والرِّضا بخلاف الملك الَّذي يعتمد على السَّيف.

ولأجل ذلك كان بعض الصَّحابة يوجِّهها إلى معاوية رضي الله عنه وكان لا يرتضي هذا اللَّقب، فقد دخل سعد بن أبي وقَّاص على معاوية فقال: «السَّلام عليك أيُّها الملك. فقال معاوية: فهلَّا غير ذلك أنتم المؤمنون وأنا أميركم. فقال سعد: نعم إن كنَّا أمَّرناك»[1].

ودخل المسور بن مخرمة على معاوية فقال: «السَّلام عليك أيُّها الملك، فقال: قد علمت أحسن ما قلت»[2].

ولمَّا قيل لسفينة إنَّ بني مروان يزعمون أنَّ الخلافة فيهم، قال: «كذبوا، هم ملوكٌ من شرِّ الملوك»[3].

وقام رجلٌ من أهل اليمن إلى عبد الملك بن مروان وهو يخطب فقال: «إنِّي سمعت أن تكون نبوَّةٌ ثمَّ خلافةٌ ورحمةٌ ثمَّ ملكٌ وجبريَّةٌ وفقد ذهبت النُّبوَّة والخلافة وهذه الجبريَّة»[4].

فذمُّ الصَّحابة ﷺ للقتال على الدُّنيا هو تأصيلٌ لكون المشروعيَّة تأتي

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٤٧) عن المدائني، وقد تقدم أنه ليس بالقوي، وشيخه غسان بن عبدالحميد: مجهول - كما في الميزان (٣/ ٣٣٤) -.

(٣) أخرجه أبو داود (٤٦٤٦)، والترمذي (٢٢٢٦) وحسنه، وغيرهما؛ وأصل الحديث الذي وردت فيه هذه الزيادة صحيح، انظر السلسلة الصحيحة (١/ ٨٢١) وأما هذه الزيادة ففي صحتها مقال.

(٤) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٧/ ٢٢٣).

عن طريق الرِّضا والاختيار وليس القتال، وتعظيمهم للدِّماء تعني قطع كلِّ طريقٍ تراق فيه دماء المسلمين من أجل الحكم، وهو يعني ضرورة التماس أفضل الطُّرق الَّتي تحفظ دماء المسلمين ويحصل فيها الانتقال للحكم من دون إضرارٍ بالمسلمين ولا إزهاقٍ لأموالهم ودمائهم.

* * *

المبحث الثّالث: ضابط الاختيار المعتبر

إذا تقرّر من خلال استقراء فقه الصّحابة وهديهم أنَّ الرِّضا والاختيار هي طريق البيعة في النِّظام السِّياسيّ الإسلاميّ، فما الضَّابط الشَّرعيُّ لمعرفة حصول الرِّضا من النَّاس؟ وما حدود الشُّورى الَّتي يعرف بها وجود الرِّضا؟

في الحقيقة أنَّنا لا نستطيع وضع ضابطٍ محدَّدٍ لمعرفة الرِّضا، لأنَّ الرِّضا ممَّا يختلف باختلاف الزَّمان والمكان، كما أنَّ الرِّضا يتأثَّر بالأحوال والظُّروف، فقد يكون رضا النَّاس في بعض الأزمنة تابعًا لرضا فئةٍ معيَّنةٍ منهم أو يكون تابعًا لرئيس قبيلةٍ أو قائد جيشٍ أو رأي عالمٍ أو رجلٍ صالحٍ، وقد لا يكون اجتماع هؤلاء جميعًا يتحقَّق به رضا النَّاس ولا يحصل به الشُّورى والاختيار، لهذا فالرِّضا والاختيار أمرٌ عرفيٌّ يختلف بحسب كلِّ زمانٍ، لهذا جاءت الشُّورى في القرآن مطلقةً لم تقيَّد.

إنَّما الَّذي يمكن استخلاصه هو وجوب اجتماع أوصاف:

١- الشُّورى.

٢- الاختيار، القائم على الرِّضا.

٣- بيعة المسلمين له.

٤- عدم وجود منازعة.

٥- حصول الشَّوكة.

أمَّا الشُّورى فللنَّصِّ القرآنيِّ، ولأنَّه هو سيرة الخلفاء وهديهم، وما سبق من استحضارهم له.

وأمَّا الاختيار فلما سبق من هدي الخلفاء، ولأنَّ حال الشُّورى ومقصدها لا يجتمع مع الإكراه أو التَّغلُّب والقهر.

وأمَّا بيعة المسلمين فلأنَّها هي وسيلة التَّعبير عن الالتزام بالبيعة وإعلان اعتبارها وتواصي النُّفوس عليها، وهي سنَّةٌ من سنن الخلفاء الرَّاشدين.

وأمَّا عدم وجود منازعةٍ، لأنَّه مع المنازعة يحصل الشَّكُّ في استحقاق أيِّهما للولاية إذا كانا مستجمعين للشَّرائط، كما أنَّ الولاية لا يصلح أن تكون بين اثنين، فوجود منازعةٍ يشكِّك في أصل الاختيار لأحدهما، فلا بدَّ من حسمه بالشُّورى والبحث عن الأفضل والأحقِّ حتَّى يظهر أنَّ أحدهما مخالفٌ فتكون منازعته نوعًا من الظُّلم لا اعتبار له، كما أنَّ المنازعة توقع في الشِّقاق والاختلاف بين المسلمين ممَّا يترتَّب عليه مفاسدُ عظيمةٌ.

وهو فعل أبي بكرٍ وعمر لمَّا ذهبا للسَّقيفة ورفضا أن يحسما الأمر مع منازعة الأنصار، وكتأكيد عمر لأحقيَّة السِّتَّة دون من سواهم وتحذيره ممَّن يرفض، ولهذا استقرَّت بيعة الخلفاء الرَّاشدين من دون وجود منازعةٍ، باستثناء بيعة عليٍّ ﷺ، وقد كان الجميع متَّفقًا على ضرورة وجود خليفةٍ واحدٍ لا ينازع، وإنَّما وقع نزاعهم فيمن يستحقُّ هذا الوصف.

وأمَّا حصول الشَّوكة، فحتَّى يكون للشُّورى والاختيار تأثيرٌ لا بدَّ أن يكون لمن يختار الإمام قوَّةٌ وشوكةٌ بحيث يحصل بهم مقاصد الإمامة،

أمَّا لو شارك في المشورة عددٌ غفيرٌ لكن ليس بأيديهم حلٌّ وعقدٌ فهي شورى قاصرةٌ لأنَّها لا تتحقَّق بها مقاصد الإمامة، وهو ما كان ظاهرًا في بيعة الخلفاء الرَّاشدين، حيث تمَّت بيعتهم من خلال فئةٍ كان النَّاس تبعًا لهم فحصلت ببيعتهم شوكةٌ ونفوذٌ تحقَّق بها مقاصد الإمامة.

❊ ❊ ❊

المبحث الرّابع: تكييف حرّيّة الاختيار

المطلب الأوّل: حقيقة حرّيّة الاختيار في الفقه الإسلاميّ

إذا ثبت أنّ الخلافة تقوم على الاختيار والرّضا، وأنّها حقٌّ للنّاس لا يجوز أخذها منه بالقوّة والتّغلُّب بلا حقٍّ، وأنّ سيرة الخلفاء الرّاشدين قامت على الاختيار والرّضا والشُّورى، فنستخرج من هذا أنّ الخلافة عقدٌ حقيقيٌّ بين الحاكم والمحكوم، يختار المحكومون حاكمًا يرضونه فيبايعونه على أن يحكمهم بكتاب اللّه وسنّة رسوله ﷺ وله عليهم السّمع والطّاعة في المعروف، ويكون الاختيار صفة هذا العقد وشرطه، وهو أيضًا دليلٌ على كونه عقدًا، فوجود الاختيار يدلُّنا على كونها معاقدةً بين الحاكم والمحكوم.

وهو ما تقرّر بعد ذلك عند العلماء المتقدِّمين في مباحثهم عن الإمامة والأحكام السُّلطانيّة:

قال أبو الحسن الأشعريُّ: «وقال قائلون قد تكون بغير نصٍّ ولا توقيف بل بعقد أهل العقد له»[(١)].

وقال الباقلاني: «إنّما يصير الإمام إمامًا بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الّذين هم أهل الحلّ والعقد»[(٢)].

---

(١) مقالات الإسلاميين (٢/ ١٤٨).

(٢) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل، للباقلاني (٤٦٧).

وقال: «هل تملك الأمَّة فسخ العقد على الإمام من غير حدثٍ يوجب خلعه كما أنَّها تملك العقد له؟»[١].

وقال ابن حزم: «الكلام في عقد الإمامة»[٢].

وعرَّف الماورديُّ الإمامة بأنَّها: «عقد مراضاةٍ واختيارٍ لا يدخله إكراهٌ ولا إجبارٌ»[٣].

وشرح أبو يعلى الفراء صفة ذلك بأنَّ: «صفة العقد أن يقال بايعناك على بيعة رضًا على إقامة العدل والإنصاف والقيام بفروض الإمامة»[٤].

وقال القلقشندي: «الإمامة عقدٌ فلا تصحُّ إلَّا بعاقدٍ»[٥].

وقال ابن تيمية: «وقول القائل كيف تجوز إمامة من يستعين على تقويمه بالرَّعيَّة؟

كلام جاهلٍ بحقيقة الإمامة فإنَّ الإمام ليس هو ربًّا لرعيَّته حتَّى يستغني عنهم ولا هو رسول اللَّه إليهم حتَّى يكون هو الواسطة بينهم وبين اللَّه، وإنَّما هو والرَّعيَّة شركاء يتعاونون هم وهو على مصلحة الدِّين والدُّنيا فلا بدَّ من إعانتهم ولا بدَّ لهم من إعانته»[٦].

ولكونه عقدًا طلب أبو بكرٍ من النَّاس أن يقيلوه هذا العقد:

---

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل للباقلاني (٤٦٩).
(٢) الفصل في الملل والأهواء والنّحل (٥/ ١٣).
(٣) الأحكام السّلطانية (١٧).
(٤) الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٢٥).
(٥) مآثر الإنافة (٣٠).
(٦) منهاج السّنة النّبوية (٥/ ٤٦٣).

قال عليٌّ: «قام أبو بكرٍ بعدما استخلف بثلاثٍ يقول: من يستقيلني بيعتي فأقيله؟ فأقول: واللَّه لا يقيلك ولا يستقيلك، من الَّذي يؤخِّرك وقد قدَّمك رسول اللَّه ﷺ»[١].

والقول بأنَّ الولاية عقدٌ يدلُّ على أنَّها تقوم على الاختيار، ولهذا قال أبو يعلى الفراء: «ورُوي عنه ما دلَّ على أنَّها تثبت بالقهر ولا تفتقر لعقدٍ»[٢].

فجعل ثبوتها بالقهر يعني غياب العقد، بما يعني أنَّ قولهم بالعقد يعني ضرورة الاختيار.

فالولاية عقدٌ بين الإمام والنَّاس، يقوم الإمام بواجبات الإمامة نيابةً عن الأمَّة ووكالةً عنهم:

قال الباقلاني عن الإمام: «وكيلٌ للأمَّة ونائبٌ عنها»[٣].

وقال السَّرخسي: «وفي مثل هذا يجب على الإمام النَّظر للمسلمين، لأنَّه منصوبٌ لذلك نائبٌ عن جماعتهم»[٤] وقال: «والإمام نائبٌ في ذلك عن المسلمين»[٥].

---

(١) أخرجه عبداللّه بن أحمد في فضائل الصّحابة (١٠١)، (١٠٢)، (١٣٣) والخلال في السّنة (٣٧٢)، والآجري في الشّريعة (١٨٢٣)، وأبو نعيم في فضائل الخلفاء (١٩١)؛ من طريق أبي الجحاف داود بن أبي عوف؛ به. وهذا مرسل، لأن أبا الجحاف متأخر من الطّبقة السّادسة - كما في التّقريب (١٨٠٥) - فلم يدرك عليا، ولا أبا بكر.

(٢) الأحكام السّلطانية (٢٣).

(٣) تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل (٤٧٦).

(٤) شرح السّير الكبير (١/ ١٨٩).

(٥) شرح السّير الكبير (٤/ ١٢٣٩).

وقال الجويني: «هو نائبٌ عن كافة أهل الإسلام»[١]. «والإمام نائبٌ عن المسلمين أجمعين»[٢].

وقال القرطبيُّ: «فإنَّ الإمام هو وكيل الأمَّة ونائبٌ عنها»[٣].

وقال ابن القيِّم: «الإمام نائبٌ عن المسلمين يتصرَّفُ لمصالحهم»[٤].

والقول بالعقد والوكالة عن الأمَّة لا ينفي ما ذكره بعض العلماء من كون الخلافة أو الخليفة نائبًا عن اللَّه[٥] أو هو نائبٌ عن الرَّسول[٦] أو نائبٌ عمَّن سبقه[٧]. أو هو من الحقوق العامَّة المشتركة[٨].

والحقيقة أنَّ هذه التَّعبيرات متوافقةٌ وليست متعارضةً.

فهو نائبٌ عن اللَّه بمعنى أنَّه خليفة اللَّه لقيامه بحقوقه في خلقه وتنفيذه لأوامره وأحكامه[٩].

وإن كان قد: «امتنع جمهور العلماء من جواز ذلك ونسبوا قائله إلى الفجور،

---

(١) الغياثي (٣٤٦).
(٢) الغياثي (٣٢٥)، وانظر: روضة القضاة (١/ ١٥٢).
(٣) الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٧٢).
(٤) زاد المعاد (٣/ ٤٨٦).
(٥) انظر: المصباح المضيء في خلافة المستضيء، لابن الجوزي (١/ ٩٣)، مآثر الإنافة (١١٦)، وممن قال به من المعاصرين المودودي في تدوين الدّستور الإسلامي (٢٧).
(٦) انظر: الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٢٧) أبكار الأفكار في أصول الدّين، للآمدي (٥/ ١٢١) مآثر الإنافة (١١٦)، المواقف، للإيجي (٣/ ٥٧٤).
(٧) انظر: مآثر الإنافة (١٦).
(٨) الأحكام السّلطانية (١٧).
(٩) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (٢٥) والأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٢٧)، مآثر الإنافة (١٦)، المصباح المضيء في خلافة المستضيء (١/ ٩٣).

قالوا يستخلف من يغيب أو يموت والله لا يغيب ولا يموت»[١]. إلَّا أنَّ هذا ذمٌّ للَّفظ لما في ظاهره من معنى فاسد، وهو ما لا يقول به من يطلق هذا اللَّفظ، فالذَّمُّ متعلِّقٌ بخطأ استعمال اللَّفظ وإن كان الجميع متَّفقًا على المعنى.

ومن يقول: هو نائبٌ عن الرَّسول، أي: يقوم مقامه في إقامة قوانين الشَّرع وحفظ بيضة الإسلام وتنفيذ الأحكام وسياسة الأمَّة على مقتضى الشَّريعة[٢]. ولأنَّه خلف رسول اللَّه في أمَّته[٣].

كما لا تعارض بين وصف الولاية ووصف الوكالة فـ: «الولاة نوَّاب اللَّه على عباده وهم وكلاء العباد على نفوسهم بمنزلة أحد الشَّريكين مع الآخر ففيهم معنى الولاية والوكالة»[٤].

فتحصل إذن أنَّ هذه الأوصاف «نائبٌ عن اللَّه، نائبٌ عن الخليفة السَّابق، نائبٌ عن المسلمين، نائبٌ عن الرَّسول» هي تعبيراتٌ تقصد جانبًا صحيحًا، ولا تعارض كون الإمامة عقدًا بين الحاكم والمحكوم.

فهو عقدٌ له طبيعةٌ خاصَّة لأنَّ جميع الأطراف في بقيَّة العقود لها تحديد الحقوق، أمَّا أطراف عقد الخلافة فلا يملكون ذلك، لأنَّ الشَّريعة قد حدَّدتها[٥].

---

(١) الأحكام السّلطانية، للماوردي (٢٥)، وانظر: مجموع الفتاوى (٣٥/ ٤٥).
(٢) انظر: أبكار الأفكار في أصول الدّين، للآمدي (٥/ ١٢١)، حقيقة الإسلام وأصول الحكم، لمحمد بخيت المطيعي (٤).
(٣) الأحكام السّلطانية، للماوردي (٢٥)، مآثر الإنافة (٦)، مقدمة ابن خلدون (١٨٥).
(٤) حسن السّلوك الحافظ دولة الملوك، لابن الموصلي (٨٧).
(٥) انظر: دعائم الحكم في الشّريعة الإسلامية والنّظم الدّستورية المعاصرة، لإسماعيل البدوي (٧٢).

ثمَّ شاع التَّسمية بالعقد عند المعاصرين[١]. وتباينوا في توصيف الخليفة من كونه وكيلًا عن الأمّة أو نائبًا عنها أو ممثّلًا لها[٢].

وقد اختلف في طبيعة هذا العقد فقيل: وكالةٌ[٣]، وقيل: هو ولايةٌ[٤].

والمتأمّل في هذه التَّخريجات يجد أنَّ بينها آثارًا عمليَّةً، إلَّا أنَّ هذه الآثار ليست راجعةً إلى كون العقد وكالةً أو إجارةً أو ولايةً، بل هي مقررةٌ مسبقًا لأدلَّةٍ أخرى وبناءً على هذه الفروع توصَّل صاحبها إلى كونها وكالةً أو إجارةٍ، فصورة المسألة لم تكن خلافًا في طبيعة الإمامة ترتَّب عليه خلافٌ في فروعٍ فقهيَّةٍ، بل هو نظرٌ في الفروع الفقهيَّة ترتَّب عليه اختيار وصفٍ مناسبٍ للولاية، فلا أحد يعامل الولاية على أنَّها عقد وكالةٍ محضةٍ أو عقد إجارةٍ محضةٍ ثمَّ يجري عليها أحكام الوكالة والإجارة، إنَّما هي عقد وكالةٍ خاصَّةٍ أو إجارةٍ خاصَّة، وحدود هذه الخصوصيَّة

(١) انظر: الحريات العامة، للعيلي (٢٢٩)، رياسة الدّولة في الفقه الإسلامي، لمحمد رأفت عثمان (٢٣٦-٢٣٧)، الخلافة، لمحمد رشيد رضا (٣٢)، نظام الحكم في الإسلام، لمحمد النبهان (٤٧٩).

(٢) انظر: الشّورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، لعبد الرّحمن عبد الخالق (٨٢)، نظام الحكم في الإسلام، لمحمد يوسف موسى (١١٨)، معالم الدّولة الإسلامية، لمحمد سلام مدكور (٢٦٠)، حقيقة الإسلام وأصول الحكم (٣٧)، النّظام السّياسي في الإسلام، لمحمد أبو فارس (٣١٢) الإمامة العظمى، للدميجي (١٥٨) دعائم الحكم في الشّريعة الإسلامية والنّظم الدّستورية المعاصرة لإسماعيل البدوي (٧٣) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، لعبد الوهاب الشّيشاني (٦١١)، المواطنة في الشّريعة الإسلامية، لياسر حسن (٥٦).

(٣) انظر: الإنصاف (٢٧/ ٥٧-٥٨).

(٤) انظر: الإنصاف (٢٧/ ٥٧-٥٨).

تعرف من أدلَّةٍ أخرى، وبناءً عليه لا أرى أنَّ توصيف الإمامة بأحد هذه الأوصاف له أثرٌ، بل هو تابعٌ للفروع الفقهيَّة.

ولهذا تجد عند المصنِّفين المتقدِّمين تمييزًا لعقد الإمامة عن غيره، فهو وإن حكم عليه بأنَّه عقدٌ تملكه الأمَّة فليس معنى هذا أن تنزَّل عليه أحكام بقيَّة العقود.

قال الباقلاني: «هل تملك الأمَّة فسخ العقد على الإمام من غير حدثٍ يوجب خلعه كما أنَّها تملك العقد له؟

قيل له: لا، فإن قيل: فكيف يملك العقد من لا يملك فسخه؟ قيل: هذا في الشَّريعة أكثر من أن يحصى، ألا ترى أنَّ العاقد على وليَّته لا يملك فسخ النِّكاح من حيث كان يملك عقده»[١].

فترى هنا أنَّ عقد الإمامة له أحكامٌ خاصَّة، فالقول بأنَّ الأمَّة تملك عقد الإمامة لا يعني أن تعطى جميع حقوق الملكيَّة، لأنَّه عقدٌ خاصٌّ تؤخذ بقيَّة أحكامه من أدلَّةٍ خاصَّة مستقلَّةٍ عن مجرَّد التَّخريج على كون العقد وكالةً، فهو يأخذ بعض أحكامها لا جميع أحكامها.

لهذا فمن الخطأ أن ينقل ما ذكره بعض الفقهاء من كون العقد وكالةً ثمَّ يسقط عليه أحكام الوكالة، لأنَّ كونه وكالةً يعني وكالةً خاصَّة لها أحكامٌ مسبقة مقرَّرةٌ تختلف فيه عن الوكالة.

❊ ❊ ❊

---

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل، للباقلاني (٤٦٩).

المطلب الثّاني: المقارنة بين عقد الاختيار والعقد الاجتماعي

إذا ظهر من خلال هدي الصّحابة ﷺ أنّ الحاكم في النّظام السّياسيّ الإسلاميّ يصل إلى السُّلطة من خلال عقدٍ بينه وبين النّاس، فإنّ هذه النّتيجة تثير أهمّيّة المقارنة بين هذا العقد، وبين ما شاع في الفكر السّياسيّ الغربيّ ممّا يسمّى بـ (العقد الاجتماعيّ) فما أوجه الافتراق والاختلاف بين هذين العقدين؟

شرح النّظريّة:

العقد الاجتماعيّ: «نظريةٌ ديمقراطيَّةٌ تقول بوجود حياةٍ فطريَّةٍ تسبق قيام الجماعة، ولأجل الانتقال إلى الجماعة لا بدَّ من عقد اجتماعيً بين الأفراد بقصد إقامة السُّلطة الحاكمة، فاجتمعوا لأجل هذه الغاية واتّفقوا على إنشاء مجتمعٍ سياسيٍّ يخضع لسلطةٍ عليا»[١].

وفكرة العقد قديمةٌ، إذ إنَّ فكرة اعتماد الحكم على ميثاقٍ من الحاكم والشَّعب أقدم بكثيرٍ من النَّظريّات الحديثة[٢]. فقد وجدت هذه النَّظريَّة من قبل لاهوتي القرون الوسطى إلَّا أنَّها نظِّمت بصورةٍ خاصَّة من قبل هوبز وروسُّو[٣].

---

(١) انظر: النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٢٠٩)، النّظم السّياسية، لمحمد كامل ليلة (٧٩).

(٢) انظر: تطور الفكر السّياسي، لجورج سباين (٣/ ٥٨٦-٥٨٧)، تاريخ الفكر السّياسي، لجان جاك شوفالييه (١/ ١٨١)، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، لسترومبرج (١٢٣).

(٣) انظر: القانون الدّستوري والمؤسسات السّياسية، لأندريه هوريو (١/ ١٢٧).

ومع اتّفاقهم على فكرة العقد إلّا أنَّ تصوُّرهم للعقد وشروطه وأطرافه فيه اختلافٌ كبيرٌ، بل ويتضمَّن رؤىً متناقضةً، فحين كانت الفكرة سابقًا مقرَّرةً لأجل تبرير مقاومة السُّلطة حوَّلها (توماس هوبز) للدِّفاع عن السُّلطة المطلقة، في حين جعلها (جون لوك) للدِّفاع عن كون السُّلطة السِّياسيَّة محدودةً بالضَّرورة[١].

فكلُّ مفكِّرٍ يصوِّر العقد بحسب النَّتيجة الَّتي يريد الوصول إليها ويراها محقِّقةً للعدل.

وأشهر المفكِّرين الَّذين نسبت إليهم هذه النَّظريَّة هم (توماس هوبز) و(جون لوك) و(جان جاك روسُّو)، فأطراف العقد عند هوبز هم الأفراد فقط وأمَّا الحاكم فهو خارج العقد، وعند جون لوك هم الأفراد والحاكم، وعند روسُّو هم الأفراد بصفةٍ مستقلَّةٍ ثمَّ بصفةٍ جماعيَّةٍ.

ومضمون العقد تنازلٌ عن جميع الحقوق عند هوبز ولوك، وتنازلٌ عن بعض الحقوق عند روسُّو، وهو لازمٌ للحاكم والمحكوم عند جون لوك وروسُّو ولازمٌ للأفراد فقط عند هوبز[٢].

وحين نقارن هذا العقد الاجتماعيَّ بما تقرَّر من اعتماد النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ على الرِّضا في اختيار الحاكم، نجد ثمَّ أوجه شبهٍ بين العقد الاجتماعيِّ وعقد البيعة في الإسلام، غير أنَّ مجرَّد وجود شبهٍ لا يجيز

---

(١) انظر: تطور الفكر السّياسي، لجورج سباين (٣/ ٥٨٧).

(٢) انظر: الوجيز في النّظم السّياسية والقانون الدّستوري، لإبراهيم شيحا (٩٣-١٠٠)، النّظم السّياسية والقانون الدّستوري، لسليمان الطّماوي (٢٧-٢٩)، النّظم السّياسية، لمحمد كامل ليلة (٧٩-٨٤).

نسبة أحدهما للآخر، فمن الخلل المنهجيِّ أن ينظرَ الشَّخص في المفاهيم السِّياسيَّة المعاصرة فيلحق بالإسلام بعضَ المفاهيم لمجرَّد وجود شبهٍ واحدٍ أو أكثر، لأنَّ الأهمِّيَّة تكمن في حجم الفرق وليس في مجرَّد وجود تشابهٍ.

ولوجود هذا التَّشابه ذكر عددٌ من الباحثين أنَّ نظريَّة العقد مستفادةٌ من البيعة عند المسلمين، فهي ممَّا تأثَّر به الأوربيُّون من العالم الإسلاميِّ[1].

والحقيقة أنَّ ثمَّ فروقًا بيِّنةً بين العقدين، تجعل تشبيه النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ بالعقد الاجتماعيِّ غلطًا غير مقبولٍ، ومن أهمِّ هذه الفروق:

الفرق الأوَّل:

أنَّ العقد في الإسلام لا يحدِّد الحقوق، لأنَّها محدَّدةٌ في الشَّريعة، بعكس هذه النَّظريَّة الَّتي تربط هذا العقد بالتَّنازل عن الحقوق وثبوتها، فالغربيُّون أحدثوا نظريَّات العقد الاجتماعيِّ والحقوق الفرديَّة والقانون الطَّبيعيِّ كمبرِّراتٍ لتقييد سلطة الحاكم على الحرِّيَّات[2]. فهو «بالنِّسبة إلى الدَّولة بمثابة القاعدة لجميع الحقوق»[3].

لهذا فليس في البيعة في الإسلام أيُّ تنازلٍ عن أيِّ حقٍّ، لأنَّها حقوقٌ ثابتةٌ بالشَّرع وأيُّ تنازلٍ عنها فهو باطلٌ، واختصاص الحاكم بسلطاتٍ معيَّنةٍ هو ممَّا حدَّدته الشَّريعة[4].

---

(١) انظر: النَّظرية الإسلامية في الدّولة، لحازم الصّعيدي (١٧٥) نظرية الدّولة في الفقه السّياسي الإسلامي، لفؤاد النّادي (٣٨٢).

(٢) انظر: أركان وضمانات الحكم الإسلامي، لمحمد مفتي (٢٩)، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، لفؤاد النادي (١٢٢).

(٣) في العقد الاجتماعي، لجان جاك روسو (١٠١).

(٤) انظر: نظرية الدّولة في الفقه السّياسي الإسلامي، لفؤاد النادي (٣٧٦-٣٧٧).

فنظريَّة العقد الاجتماعيِّ جاءت لتحلَّ إشكاليَّة غياب الأساس القطعيِّ الَّذي يحفظ الحقوق من عبث الحكَّام، ولهذا كانت هذه النَّظريَّة مجملةً لم تحدِّد ما هي الحقوق الَّتي تنازل عنها الفرد، وما هي الحقوق الَّتي لم يتنازل عنها[١].

الفرق الثَّاني:

مصدر الدَّولة في الإسلام ليس هو العقد، فالدَّولة لم تنشأ من خلال العقد، فالعقد يوجد السُّلطة، أمَّا الجماعة فقد أوجدها الدِّين، والدَّولة تنشأ تبعًا لذلك لأجل تنفيذ الأوامر الشَّرعيَّة[٢].

وأمَّا العقد الاجتماعيُّ فهو الَّذي أسَّس المجتمع، وبسببه قامت الدَّولة[٣].

وبناءً على هذا الاعتبار فإنَّ القانون في النِّظام الغربيِّ المعاصر هو جزءٌ من الدَّولة لأنَّها هي الَّتي أوجدته، وهذا يختلف عن النِّظام الإسلاميِّ، فالقوانين الشَّرعيَّة سابقةٌ على الدَّولة، والدَّولة إنَّما نشأت طبقًا لمبادئ الإسلام[٤].

---

(١) انظر: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، للشيشاني (١٢-١٣).
(٢) انظر: نظرية الدّولة في الفقه السّياسي الإسلامي (٣٧٨)، أركان وضمانات الحكم الإسلامي، لمحمد مفتي (٢٨)، القيود الواردة على سلطة الدّولة في الإسلام، لعبد الله الكيلاني (٧٦).
(٣) انظر: تاريخ الفكر الغربي، لغنار سكيربك ونلز غيلجي (٣٩٩).
(٤) انظر: النّظام الدّستوري في الإسلام، لمصطفى كمال وصفي (١٢)، معالم الدّولة الإسلامية، لمحمد مدكور (١٢١)، القيود الواردة على سلطة الدّولة، للكيلاني (٧٦).

الفرق الثَّالث:

أنَّ العقد في الإسلام عقدٌ حقيقيٌّ، وواقعيٌّ، وجرى تطبيقه في عصر الخلفاء الرَّاشدين، وأمَّا العقد الاجتماعيُّ فهو عقدٌ متخيَّلٌ ليس له أساسٌ من الواقع، ولا يعرفون مثالًا واحدًا اجتمع النَّاس فيه وتعاقدوا[1]. وإن كان للعقد أثرٌ ودورٌ فيما بعد، غير أنَّ أصل هذه الفكرة كانت خياليَّةً ليس لها تطبيقٌ سابقٌ.

فمن معالم الخيال، والغياب عن الواقع فيها:

١- أنَّه يشترط مشاركة جميع أفراد الشَّعب، وهو غير متصوَّرٍ[2].

٢- كما لا يتصوَّر حصول الرِّضا من جميع النَّاس، فالرِّضا ركنٌ أساسيٌّ في العقد وهو غير متحقِّقٍ[3].

٣- ولهذا يبقى هذا العقد للأبد فيكون ملزمًا لجميع النَّاس في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، ويصعب تخيُّل عقدٍ يبقى ملزمًا لآثاره لجميع النَّاس إلى الأبد، ويكون للحاضر سلطةٌ على المستقبل[4].

---

(١) انظر: نظرية الدّولة في الفقه السّياسي الإسلامي (٣٨١)، أركان وضمانات الحكم الإسلامي (٢٨-١٩) الدّولة والسّيادة في الفقه الإسلامي، لفتحي عبد الكريم (٢٨٠)، النّظم السّياسية، لمحمد كامل ليلة (٨٥)، النّظم السّياسية والقانون الدّستوري، لسليمان الطّماوي (٣٠)، القانون الدّستوري والمؤسسات السّياسية، لأندريه هوريو (١/ ١٢٨).

(٢) انظر: معالم الدّولة الإسلامية، لمدكور (٢٦١).

(٣) انظر: الدّولة والسّيادة في الفقه الإسلامي (٢٨١)، النّظم السّياسية، لمحمد كامل ليلة (٨٥)، النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٢١٠).

(٤) انظر: القانون الدّستوري والمؤسسات السّياسية، لأندريه هوريو (١/ ١٢٨)، النّظم السّياسية والقانون الدّستوري، لسليمان الطّماوي (٣١).

٤- ومن خياليَّته أنَّها فكرةٌ غير مستقيمةٍ منطقيًا، فهي تقرِّر أنَّه بواسطة العقد انتقل الفرد إلى حياة الجماعة وهو الَّذي أنشأها، مع أنَّ لزوم العقد لا بدَّ له من دولةٍ وسلطةٍ تحميه كبقيَّة العقود، فلا يتصوَّر أنَّ العقد الَّذي يحتاج إلى دولةٍ تحميه هو الَّذي أنشأ هذه الدَّولة![1]

٥- كما أنَّ العقد يصوِّر حال الإنسان أنَّه كان منعزلًا ثمَّ حصل الاجتماع، مع أنَّه لا تُتصوَّرُ حياةٌ للإنسان منعزلًا عن الجماعة[2].

لهذا فالعقد الاجتماعيُّ في حقيقة الأمر هو تفسيرٌ لما يجب أن يكون عليه الوجود لا أنَّ هذا العقد وقع فعلًا[3].

وهذا هو السِّرُّ الَّذي جعل هذه النَّظريَّة محلَّ اختلافٍ وتباينٍ بين فلاسفتها، لأنَّه عقدٌ متخيَّلٌ، فكلُّ واحدٍ يصوِّر العقد بحسب المقصد الَّذي يريد الوصول إليه، فهو كما عبَّر عنه أحد الفلاسفة بدقَّة: «اختراع عقدٍ من أجل استنباط التزاماتٍ اجتماعيَّةٍ منه»[4].

ولهذا انتقدت هذه النَّظريَّة بأنَّ طاعة النَّاس للسُّلطة ليس لأجل العقد بل لأجل المنفعة، فهم يدينون بالطَّاعة للحكومة ما داموا ينتفعون بها، فإذا لم تعد نافعةً وغدا الطُّغيان لا يطاق تخلوا عنها[5].

---

(١) انظر: الدّولة والسّيادة في الفقه الإسلامي (٢٨١)، النّظم السّياسية، لمحمد كامل ليلة (٨٥) النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٢١٠)، الدّولة، لإبراهيم درويش (١٦٢).

(٢) انظر: النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٢١٠)، الدّولة، لإبراهيم درويش (١٦٢).

(٣) انظر: الحريات العامة وحقوق الإنسان، لأحمد سعيفان (١٣٤).

(٤) عن الحرِّيَّة، لجون سيتوارت مل (١١٩).

(٥) انظر: تاريخ الفكر الأوربي الحديث، لسترمبورج (٢٢٤).

الفرق الرّابع:

أنّ العقد في الإسلام يحتكم إلى الإسلام، بينما هذه العقود تقوم على رؤيةٍ بديلةٍ عن الدّين، فهي نتاج الصّراع بين الفكر الدّينيّ والفكر العلمانيّ في أوروبّا.

فنظريّة العقد الاجتماعيّ هي من الفلسفة السّياسيّة المعاصرة الّتي جاءت بهدف الاستقلال عن سلطة اللّاهوت، فقد استهلّت العقود الأولى من القرن السّابع عشر بعمليّةٍ تدريجيّةٍ لتحرير الفلسفة السّياسيّة من الارتباط باللّاهوت الّذي ميّز تاريخها المبكّر خلال العصر المسيحيّ[١].

لهذا فالعقد الاجتماعيّ يهدف لإحلال رابطةٍ جديدةٍ مختلفةٍ عن الرّابطة الدّينيّة، فهي رابطةٌ إقليميّةٌ خاصّة لمن يتّفق معها في مصلحةٍ معيّنةٍ[٢].

فالعقد الاجتماعيّ الغربيّ إنّما كان لأجل هدم نظريّات الحقّ الإلهيّ وقطع الطّريق معها، وهي دعواتٌ لم يكن العالم الإسلاميّ يعرفها[٣].

فإذا كان الأساس الّذي قام عليه هذا العقد هو إحلال رؤيةٍ بديلةٍ عن الرّؤية الدّينيّة فمن الخلل الكبير أن يجعل هذا العقد شبيهًا بالعقد في الإسلام الّذي يقوم على الالتزام بأحكام الدّين.

* * *

(١) انظر: تطور الفكر السّياسي، لجورج سباين (٣/ ٥٦٨)، تاريخ الفكر الغربي، لغنار سكيربك ونلز غيلجي (٣٨٨).

(٢) انظر: أركان وضمانات الحكم الإسلامي (٢٩).

(٣) انظر: السّلطة والشّرعية في دار الإسلام، لمحمد اتركين (٤٩).

المبحث الخامس: مرجعيَّة الاختيار

المطلب الأوَّل: خصائص مرجعيَّة الاختيار في فقه الصَّحابة

البيعة عقدٌ بين الحاكم والمحكوم، يتولَّى الحاكم به أمور النَّاس بناءً على بيعةٍ قائمةٍ على رضًا به واختيارٍ له، فليس لأحدٍ أن يأخذ ولاية النَّاس رغمًا عنهم بقهرهم وغلبتهم والخروج عليهم، إنَّما يتولَّاها برضاهم واختيارهم.

وحرِّيَّة الاختيار عند الصَّحابة تقوم على مرجعيَّةٍ تختلف تمامًا عن مرجعيَّة الاختيار في الحرِّيَّات السِّياسيَّة المعاصرة، فلئن كان ثمَّ اتِّفاقٌ على رفض التَّغلُّب والقهر والسَّيف والقتال لأجل الوصول للحكم، وأنَّ الحكم لا يوصل إليه إلَّا عن طريق الاختيار والانتخاب إلَّا أنَّ ثمَّ فرقًا جوهريًّا في المرجعيَّة العليا الَّتي تحكم هذا الاختيار.

وحين نستقرئ فقه الصَّحابة ونمعن النَّظر في حرِّيَّة الاختيار لديهم نجدها تقوم على أصولٍ شرعيَّةٍ معتبرةٍ تضبط طريقة هذا الاختيار فـ: «ليس الاختيار لعقد الإمامة جائزًا على التَّشهِّي والإيثار»[1].

ويمكن أن نرجع هذه الأصول الَّتي تحكم حرِّيَّة الاختيار في فقه الصَّحابة إلى ثلاثة أصولٍ أساسيَّةٍ:

---

(١) غاية المرام في علم الكلام، للامدي (٣٨٣).

الأصل الأوَّل: البحث عن الأصلح للولاية.

الأصل الثَّاني: الالتزام بأحكام الشَّريعة.

الأصل الثَّالث: مراعاة مصلحة الجماعة.

الأصل الأوَّل: البحث عن الأصلح للولاية.

في كلِّ وقائع التَّولية في عصر الخلفاء الرَّاشدين تجد بوضوحٍ أنَّ معيار الأصلح للولاية كان من الأصول المستحضرة في كافَّة هذه الوقائع، فكان الاختيار الحرُّ من الصَّحابة يبحث عن أفضل المرشَّحين، فهو المستحق لأنَّ ينال اختيارهم، فلا يبحثون عن من يرغبون فقط، بل رغبتهم تابعةٌ للأفضليَّة تبحث عن أفضل وأحقِّ المرشَّحين بالولاية، كما أنَّهم يراعون مصلحة الولاية وما يحقِّق مقاصدها، بل لم تكن العناية بأصلح المرشَّحين إلَّا مراعاةً لمصلحة الولاية، وعلى هذا فلم يكن الأمر حقًّا شخصيًّا بل هو مراعاةٌ لأمانة الولاية، وسيتجلَّى هذا الأصل بعد سرد هذه الشَّواهد:

ففي تولية أبي بكرٍ:

لما رشَّح أبو بكرٍ عمر للخلافة قال عمر: «واللَّه أن أقدم فتضرب عنقي لا يقربِّني ذلك من إثمٍ أحبَّ إليَّ من أن أتأمَّر على قومٍ فيهم أبو بكرٍ»[(١)].

وقال عبد اللَّه بن مسعودٍ: «لما قبض رسول اللَّه ﷺ قالت الأنصار: منَّا أميرٌ ومنكم أميرٌ، فقال عمر: ألستم تعلمون أنَّ رسول اللَّه قد أمر أبا بكرٍ أن يصلِّي بالنَّاس فأيُّكم تطيب نفسه أن يتقدَّم أبا بكرٍ؟ قالوا: نعوذ باللَّه أن

(١) أخرجه البخاري (٦٤٤٢).

نتقدَّم أبا بكرٍ»[١].

وعن إبراهيم التَّيمي قال: «لما قبض رسول اللَّه ﷺ أتى عمر أبا عبيدة بن الجراح فقال: ابسط يدك فلأبايعك فإنَّك أمين هذه الأمَّة على لسان رسول اللَّه، فقال أبو عبيدة لعمر: ما رأيت لك فهة قبلها منذ أسلمت، أتبايعني وفيكم الصِّدِّيق وثاني اثنين»[٢].

وعن الجريري قال: «لما أبطأ النَّاس عن أبي بكرٍ قال: من أحقُّ بهذا الأمر منِّي؟ ألست أوَّل من صلَّى؟ ألست ألست؟ فذكر خصالًا فعلها مع النَّبيِّ ﷺ»[٣].

وقال أبو بكرٍ لعليٍّ: «ما منعك من بيعتي وأنا كنت في هذا الأمر قبلك»[٤].

وقال أبو بكرٍ لعمر: «ابسط يدك نبايع لك. فقال له عمر: أنت أفضل منِّي فقال أبو بكرٍ: أنت أقوى منِّي. فقال له عمر: فإنَّ قوَّتي لك مع فضلك»[٥].

وحين نستعرض الحوار والخلاف الَّذي دار بين الصَّحابة في السَّقيفة

---

(١) إسناده حسن: تقدم برقم (١١٣).
(٢) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ١٨١)، والبلاذري في أنساب الأشراف (١/ ٥٧٩)؛ من طريق إبراهيم بن يزيد التيمي؛ به، ولم يدرك عمر وأبا عبيدة.
(٣) أخرجه التّرمذي (٣٦٦٧)، والبزار (٣٥)، وابن حبان (٦٨٦٣)، وقد روي متصلًا ومرسلًا والمرسل أصح.
(٤) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (١٠/ ٥٦) من طريق أبي نضرة عن علي بن أبي طالب، ولم يسمع من علي.
(٥) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٧٠٥١) وابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٢١١)؛ وفي سنده ضعف.

نجده كلَّه يدور حول هذين الأمرين، البحث عن الأحقِّ والأفضل، ومراعاة مصلحة الولاية، ولم تكن حرِّيَّة الاختيار حقًّا شخصيًّا محضًا لديهم:

ففي السَّقيفة، قال عمر لأبي بكرٍ: «بل نبايعك أنت، فأنت سيِّدنا وخيرنا وأحبُّنا إلى رسول الله ﷺ»[١].

وقال عمر: «وإنَّا والله ما وجدنا فيما حضرنا من أمرٍ أقوى من مبايعة أبي بكرٍ، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعةٌ أن يبايعوا رجلًا منهم بعدنا، فإمَّا بايعناهم على ما لا نرضى وإمَّا نخالفهم فيكون فساد»[٢].

فتلحظ هنا: أنَّ العبرة بالصَّلاح والخير وليس بمعيار الفرد واختياره الشَّخصيِّ المحض.

وتلحظ أنَّ عمر رضي الله عنه جعل مخالفتهم سببًا للفساد بمعنى أنَّ المهاجرين لن يسلِّموا لهم بالأمر لكونه مخالفًا للشَّريعة.

وقال خطيب الأنصار متحدِّثًا بفضلهم وأحقِّيَّتهم: «نحن أنصار الله وكتيبة الإسلام»[٣].

فأجابهم أبو بكرٍ فقال: «ما ذكرتم فيكم من خيرٍ فأنتم له أهلٌ، ولن يعرف هذا الأمر إلَّا لهذا الحيِّ من قريش، هم أوسط العرب نسبًا ودارًا»[٤].

فقد ذكر الأنصار مبرِّرًا لترشيحهم بما هم عليه من فضلٍ، بما يعني أنَّه

---

(١) أخرجه البخاري (٣٦٦٧).
(٢) أخرجه البخاري (٦٤٤٢).
(٣) أخرجه البخاري (٦٦٤٢).
(٤) أخرجه البخاري (٦٤٤٢).

سببٌ مستحقٌ للولاية، وأقرَّهم عليه أبو بكرٍ لكنَّه ذكر سببًا آخر هو أنَّ الولاية لا تكون إلَّا في قريش فبهم تجتمع الكلمة ويخضع لهم النَّاس.

وعن محمَّد بن إسحاق بن يسار في خطبة أبي بكرٍ ﷺ قال: «وإنَّ هذا الأمر في قريش ما أطاعوا اللَّه واستقاموا على أمره»(١).

وقال أبو بكرٍ: «كنَّا معشر المهاجرين أوَّل النَّاس إسلامًا ونحن عشيرته وأقاربه»(٢).

وقال أبو بكرٍ: «ولقد علمتَ يا سعد أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال وأنت قاعدٌ: قريش ولاة هذا الأمر، فبرُّ النَّاس تبعٌ لبرِّهم وفاجرهم تبعٌ لفاجرهم، فقال له سعدٌ: صدقت، نحن الوزراء وأنتم الأمراء»(٣).

وقال بشير بن سعد يوم السَّقيفة: «ألا إنَّ محمَّدًا ﷺ من قريش وقومه أحقُّ به وأولى»(٤).

وبعد السَّقيفة، لمَّا جاء وقت البيعة العامَّة خطب عمر فذكَّر النَّاس بفضل أبي بكرٍ واستحقاقه للخلافة، فعن أنس بن مالك ﷺ أنَّه سمع خطبة عمر الآخرة حين جلس على المنبر وذلك الغد من يوم توفِّي النَّبيُّ ﷺ فتشهَّد

---

(١) أخرجه البيهقي (٨/ ٢٤٦)، وإسناده منقطع.

(٢) أخرجه البيهقي (٦/ ٢٧٣) من طريقين عن أبي بكر، وكلاهما مرسل.

(٣) أخرجه أحمد (١٨)، والطّبري في تاريخه (٣/ ٢٠٣) من طريق حميد بن عبدالرّحمن الحميري؛ وفيه انقطاع ولبعض فقرات هذا المتن شواهد في الصّحيح، ولذا قال ابن تيمية عن هذا الأثر في منهاج السّنة (١/ ٥٣٦): «هذا مرسل حسن». والأثر صححه الألباني في السّلسلة الصّحيحة (٣/ ١٤٦).

(٤) أخرجه الطّبري في تاريخه (٣/ ٢٢١) وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه، والرّاوي عنه هشام الكلبي، تقدم أنه رُمي بالكذب.

وأبو بكرٍ صامتٌ لا يتكلّم قال: «كنت أرجو أن يعيش رسول اللّه ﷺ حتّى يدبّرنا - يريد بذلك أن يكون آخرهم - فإن يك محمّدٌ ﷺ قد مات فإنّ اللّه تعالى قد جعل بين أظهركم نورًا تهتدون به بما هدى اللّه محمّدًا ﷺ، وإنّ أبا بكرٍ صاحب رسول اللّه ﷺ ثاني اثنين فإنّه أولى المسلمين بأموركم فقوموا فبايعوه»(١).

فهو استحضارٌ للولاية ومقاصدها.

ولما تولّى أبو بكرٍ الخلافة خطب فكان ممّا قال في أوّل خطبةٍ له: «ولّيت عليكم ولست بخيركم»(٢). ومثل هذا يدلُّ على أنَّ المستقرَّ في نفوسهم أنَّ الولاية إنّما ينالها الأفضل.

ولمّا بايع عليٌّ رضي الله عنه بعد أشهرٍ لأبي بكرٍ، قال عليٌّ بعد أن تشهّد: «إنّا قد عرفنا فضلك وما أعطاك اللّه»(٣).

وقال عليٌّ: «إنّا رأينا أبا بكرٍ لها أهلًا»(٤).

---

(١) أخرجه البخاري (٧٢١٩).

(٢) أخرجه ابن إسحاق - كما في سيرة ابن هشام (٢/ ٦٦٠- ٦٦١) وإسناده حسن، لأن محمد بن إسحاق صدوق يدلس - كما في التّقريب (٥٧٢٥) - وقد صرّح هنا بالتّحديث، وقد ذكر ابن كثير في البداية والنّهاية (٨/ ٩٠) الأثر بالسّند المذكور آنفا، وأعقبه بقوله: «وهذا إسناد صحيح».

(٣) أخرجه البخاري (٤٢٤٠).

(٤) اخرجه عبد الرّزاق (٩٧٦٧)، والحاكم (٣/ ٨٣)، وأبو نعيم في فضائل الخلفاء (١٩٢)؛ وفي سنده مجهول.

وفي تولية عمر بن الخطّاب رضي الله عنه :

عن أسماء بنت عميس رضي الله عنها قالت: «دخل رجلٌ من المهاجرين على أبي بكر الصّدّيق رضي الله عنه وهو شاكٍ، فقال: إنّك استخلفت علينا عمر وقد كان أعتى علينا ولا سلطان له فلو قد ملكنا كان أعتى وأعتى، فكيف تقول للّه إذا لقيته؟ فقال أبو بكرٍ رضي الله عنه : أجلسوني. فأجلسوه، فقال: هل تفرقوني إلّا باللّه؟ قال: فإنّي أقول له إذا لقيته استخلفت عليهم خير أهلك»[١].

فسؤالهم لأبي بكرٍ: «كيف تقول للّه إذا لقيته؟» يدلُّ على أنّها أمانةٌ ومسؤوليّةٌ أمام اللّه وليست مجرّد اختيار من يرضاه النّاس ويحبُّونه، وجواب أبي بكرٍ: «استخلفت عليهم خير أهلك»، يؤكّد اعتبار الأفضليّة في الاختيار.

وكتب أبو بكرٍ في وصيّته: «قد استخلفت عليكم عمر بن الخطّاب ولم آلكم خيرًا منه»[٢].

وقال: «إنّي ولّيت أمركم خيركم في نفسي»[٣].

ودعا أبو بكرٍ عمر فلمّا: «خرج من عنده رفع أبو بكرٍ يديه مدًّا فقال:

(١) إسناده صحيح: تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ١٩٩) والطّبري في تاريخه (٣/ ٤٢٩) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم.

(٣) أخرجه ابن زنجويه في الأموال (٤٦٧) والطّبري في تاريخه (٣/ ٤٢٩) ووالعقيلي في الضّعفاء (٣/ ٤١٩- ٤٢٠) وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٠/ ٤١٩)، وفي سنده علوان بن داود البجلي: قال عنه البخاري - فيما نقله عنه العقيلي -: «منكر الحديث».

اللَّهمَّ إنِّي لم أرد بذلك إلَّا صلاحهم وخفت عليهم الفتنة فعملت فيهم بما أنت أعلم به واجتهدت لهم رأيي فولَّيت عليهم خيرهم وأقواهم عليهم وأحرصهم على ما أرشدهم»[١].

وهو أمرٌ أدركه عمر من نفسه فكان يقول: «ولو علمت أنَّ أحدًا من النَّاس أقوى عليه منِّي لكنت أقدَّم فتضرب عنقي أحبَّ إليَّ من أن أَلِيَهُ»[٢].

ولأنَّ الأفضليَّة هي المعيار المقدَّم في فقههم قال عمر رضي الله عنه لمن أشار عليه باستخلاف عبد اللَّه بن عمر: «قاتلك اللَّه! واللَّه ما أردت اللَّه بهذا»[٣] مع ظهور فضل عبد اللَّه بن عمر إلَّا أنَّ عمر رأى أنَّ ذكرهم لعبد اللَّه فيه شيءٌ من مراعاة النَّسب الَّذي بينهما وليس مجرَّد الأفضليَّة.

وكان هذا الأصل ظاهرًا في مجلس شورى عمر قبل الاتِّفاق على عثمان:

فعن عمرو بن ميمون قال عمر: «إنِّي لا أعلم أحدًا أحقَّ بهذا الأمر من هؤلاء النَّفر الَّذين توفِّي رسول اللَّه ﷺ وهو عنهم راضٍ»[٤].

فهم أحقُّ بالولاية وكان الاعتبار لأحقيَّتهم هو أنَّ الرَّسول راضٍ عنهم

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ١٩٩- ٢٠٠)، والبلاذري في أنساب الأشراف (١٠/ ٨٩) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٢٧٥)، وابن شبة في تاريخ المدينة (٢/ ٦٩٣) من طريق القاسم بن محمد، عن عمر؛ به، والقاسم لم يدرك عمر.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٣٤٣) والخلال في السّنة (٣٤٤) من طريق إبراهيم النخعي، عن عمر؛ به، مرسلا، قال الحافظ في الفتح (٧/ ٦٧): «اسنده صحيح من مرسل النخعي».

(٤) أخرجه البخاري (١٣٩٢).

وليس لأنّ النّاس يحبّونهم أو يرغبون فيهم، فرضا النّاس تابعٌ للأفضل والأحقّ.

ثمّ كان خطاب عمر للنّاس:

«يا أيّها النّاس، إنّي رأيت كأنّ ديكًا نقرني نقرةً أو نقرتين، وإنّي لا أرى ذلك إلّا لحضور أجلي، وإنّ أناسًا يأمرون بأن أستخلف، وإنّ اللّه لم يكن ليضيع دينه وخلافته وما بعث به رسول اللّه ﷺ، فإن عجل بي أمرٌ فالشّورى بين هؤلاء السّتّة الّذين توفّي رسول اللّه ﷺ وهو عنهم راضٍ، فمن بايعتم فاسمعوا له وأطيعوا، وإنّ ناسًا سيطعنون في ذلك، فإن فعلوا فأولئك أعداء اللّه الكفرة الضّلّال، أنا جاهدتهم بيدي هذه على الإسلام»[1].

لأنّه بلغه أنّ قومًا يخوضون في أمر الإمامة يريدون إخراجها عن السّتّة الّذين هم أفاضل الأمّة والمستحقّون لها فأخبرهم أنّ الأمر لا يعدوهم[2].

ولمراعاة مصلحة الولاية وخشية من التّفريط فيها كان عبد الرّحمن بن عوف يعاني مشقّةً شديدةً حين تحمّل عبء تحديد الخليفة، قال المسور: «طرقني عبد الرّحمن بعد هجعٍ من اللّيل فضرب الباب حتّى استيقظت، فقال: أراك نائمًا؟ فواللّه ما اكتحلت هذه اللّيلة بكبير نومٍ»[3].

وكان البحث ليس فقط عن الفاضل والمستحقّ بل عن الأفضل والأولى،

---

(١) أخرجه الحميدي (١٠)، (٢٩)، وأحمد (٨٩)، والبزار (٣١٥)، وأبو يعلى (٢٥٦)، وابن حبان (٢٠٩١)، وإسناده صحيح.

(٢) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل (٥٠٧).

(٣) أخرجه البخاري ((٧٢٠٧).

فعن المسور: «لما ولي عبد الرَّحمن بن عوف الشُّورى كان أحبَّ النَّاس إلي أن يليه فإن تركه فسعد بن أبي وقَّاص، فلحقني عمرو بن العاص فقال: ما ظنُّ خالك باللَّه إن ولَّى هذا الأمر أحدًا وهو يعلم أنَّه خيرٌ منه، فقال عبد الرَّحمن: فواللَّه لأن تؤخذ مديةٌ فتوضع في حلقي ثمَّ ينفذ بها إلى الجانب الآخر أحبُّ إليَّ من ذلك»[١].

وفي تولية عثمان بن عفَّان رضي الله عنه:

فقد انتهى مجلس الشُّورى إلى اختيار عثمان لكونه هو الأفضل، فقد كان التزام عبد الرَّحمن أن يختار الأفضل وقد كلِّف بهذه المهمة بناءً على هذا الشَّرط:

فقد قال عبد الرَّحمن لعليٍّ وعثمان: «أيكما تبرَّأ من هذا الأمر فنجعله إليه واللَّه عليه والإسلام لينظرنَّ أفضلهم في نفسه»[٢].

ثمَّ قال عبد الرَّحمن: «أفتجعلونه إليَّ، واللَّه علي أن لا آل عن أفضلكم قالا: نعم»[٣].

وفي لفظٍ: «ولكم اللَّه عليَّ ألا آلوكم عن أفضلكم وخيركم للمسلمين»[٤].

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ١٣٣) وفي سنده أم بكر بنت المسور: مقبولة - كما في التَّقريب (٨٧٠٦) -.

(٢) أخرجه البخاري (٣٧٠٠).

(٣) أخرجه البخاري (٣٧٠٠).

(٤) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٣٣٩) عن محمد بن فضيل بن غزوان، وهو صدوق رُمي بالتَّشيع - كما في التَّقريب (٦٢٢٧) -، فالإسناد حسن.

وقال عبد اللَّه بن مسعود حين استخلف عثمان: «استخلفنا خير من بقي ولم نأله»[١].

وفي تولية عليِّ بن أبي طالب ﵁:

لما قتل عثمان أتى أصحاب النَّبيِّ ﷺ عليًا فقالوا: «لا نجد اليوم أحدًا أحقَّ بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقةً ولا أقرب من رسول اللَّه ﷺ»[٢].

وقال الحسن: «قتل عثمان مظلومًا فعمدوا إلى أفضلهم فبايعوه»[٣].

وقالت أمُّ سلمة: «إن كنتم تابعتم عليًا فارضوا به، فواللَّه ما أعرف في زمانكم خيرًا منه»[٤].

وجاء عليٌّ إلى طلحة فقال: «ابسط يدك يا طلحة لأبايعك. فقال طلحة: أنت أحقُّ وأنت أمير المؤمنين»[٥].

ولهذا قال أبو مسلم الخولاني لمعاوية: «على ما تقاتل عليًا وليس لك مثل سابقته وقرابته وهجرته؟»[٦].

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٦٣)، وأحمد في فضائل الصَّحابة (٧٤٧) والفسوي في المعرفة والتَّاريخ (٢/ ٧٦٠) والطَّبري في تهذيب الآثار (١٣٢٣- مسند عمر) والطَّبراني في الكبير (٩/ رقم (٨٨٤٢)، وإسناده صحيح.

(٢) إسناده حسن: تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه البلاذري في انساب الأشراف (٢/ ٢١٥) وإسناده صحيح.

(٤) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٢٢٤) وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه، وهشام الكلبي، تقدم أنه رُمي بالكذب.

(٥) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٢١٥) والطَّبري في تاريخه (٤/ ٤٣٤)، من طريق عوف الأعرابي، عن محمد بن سيرين؛ به، وهذا مرسل، فابن سيرين لم يدرك عليا.

(٦) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٢٧٧).

وفي حياة عثمان:

فقد أصاب عثمان بن عفَّان رعافٌ شديد سنة الرُّعاف حتَّى حبسه عن الحجِّ وأوصى فدخل عليه رجلٌ فقال: «استخلف. قال: وقالوه؟ قال نعم. قال: ومن؟ فسكت، فقال فلعلَّهم قالوا الزُّبير؟ قال: نعم، قال: أما والَّذي نفسي بيده إنَّه لخيرهم ما علمت وإن كان لأحبَّهم إلى رسول اللَّه ﷺ»[1].

وثمَّ شواهد أخرى أيضًا في غير تولية الخلفاء الرَّاشدين كان يراعى فيها هذا الأساس، الَّذي هو البحث عن مصلحة الولاية واختيار أقوى وأفضل النَّاس لها:

فقد قال عمر الفاروق: «إنَّ هذا الأمر في أهل بدرٍ ما بقي منهم أحدٌ، ثمَّ في أهل أحدٍ ما بقي منهم أحدٌ، وفي كذا وكذا، وليس فيها لطليق ولا لولد طليق ولا لمسلمة الفتح شيءٌ»[2].

وعن ابن عمر قال: «دخلت على حفصة فقلت: قد كان من أمر النَّاس ما ترين فلم يجعل لي من الأمر شيءٌ. فقالت: الحَقْ فإنَّهم ينتظرونك وأخشى أن يكون في احتباسك عنهم فرقةٌ، فلم تدعه حتَّى ذهب. فلما تفرَّق النَّاس خطب معاوية فقال: من كان يريد أن يتكلَّم في هذا الأمر فليطلع لنا قرنه فلنحن أحقُّ به منه ومن أبيه، قال حبيب بن مسلمة: فهلَّا أجبته؟ قال عبد اللَّه: فحللت حبوتي وهممت أن أقول: أحقُّ بهذا الأمر منك، من قاتلك وأباك على الإسلام، فخشيت أن أقول كلمةً تفرِّق بين الجمع

(١) أخرجه البخاري (٣٧١٧).
(٢) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٣٤٢) وفي سنده راو مبهم لم يُسمّ.

وتسفك الدَّم ويحمل عنِّي غير ذلك فذكرت ما أعدَّ اللَّه في الجنان»[١].

وعن الأسود، قلت لعائشة: «إنَّ رجلًا من الطُّلقاء يبايع له فقالت: يا بني لا تعجب هو ملك اللَّه يؤتيه من يشاء»[٢]. ولهذا قيل له: «ما أنت والخلافة وأنت طليق الإسلام؟»[٣].

فقد كان الأحقُّ بالبيعة الأفضل والأصلح من المعاني المستقرَّة حتَّى تعجب من بيعة من كان دونهم.

وقال عبد الرَّحمن بن أبي بكرٍ: «ليس بسنَّة أبي بكرٍ، وقد ترك أبو بكرٍ الأهل والعشيرة والأصيل وعمد إلى رجلٍ من بني عدي بن كعب إذ رأى أنَّه لذلك أهلٌ فبايعه»[٤].

ولهذا كان معاوية يعترف بالفضل لغيره، لكنَّه يرى أنَّه الأحقُّ من وجهٍ آخرَ:

فقد خطب النَّاس فقال: «يا أيُّها النَّاس إنَّا أحقُّ بهذا الأمر، نحن شجرة رسول اللَّه وبيضته الَّتي انفلقت منه ونحن ونحن، فقال صعصعة: فأين بنو هاشم منكم؟ قال: نحن أسوس منهم وهم خيرٌ منَّا»[٥].

---

(١) أخرجه البخاري (٤١٠٨).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٠٥٤٧). وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ١٠٥- ١٠٦) وفي سنده المدائني، تقدم أنه ليس بالقوي، وشيخه هنا أبو البختري وهب بن وهب: متهم بالكذب والوضع - كما في لسان الميزان (٨/ ٤٠٠).

(٤) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٥) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٨/ ٤٨٨) وإسناده فيه ضعف.

وكان يقول: «إنّي واللّه لست بخيركم وإنَّ فيكم من هو خيرٌ منّي، عبد اللّه بن عمر وعبد اللّه بن عمرو بن العاص وغيرهما من الأفاضل، ولكنّي عسيت أن أكون أنكاكم في عدوكم وأنعتكم لكم ولايةً وأحسنكم خلقًا»[١].

ولهذا قال أبو موسى لعمرو بن العاص لما ذكر له شرف معاوية: «إنَّ هذا الأمر لا يكون بالشَّرف وغيره ممَّا ذكرت، وإنَّما يكون لأهل الدِّين والفضل والشِّدَّة في أمر اللّه»[٢].

وكان هذا المعنى شائعًا عند النَّاس فعن محمَّد بن سيرين قال: «قيل لسعد بن أبي وقَّاص ألا تقاتل؟ فإنَّك من أهل الشُّورى وأنت أحقُّ بهذا الأمر من غيرك. قال: لا أقاتل حتَّى تأتوني بسيفٍ له عينانِ ولسانٍ وشفتانٍ يعرف الكافر من المؤمن»[٣].

ولما هلك يزيد بن معاوية قام الحصين بن نمير قائد جيشه فخاطب ابن الزُّبير قائلًا: «إن يك هذا الرَّجل قد هلك فأنت أحقُّ النَّاس بهذا الأمر هلمَّ نبايعك»[٤].

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٨/ ٤٨٨) وفي سنده أبو بكر بن عبداللّه بن أبي مريم: ضعيف - كما في التّقريب (٧٩٧٤).

(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٣٥٠) وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه، وهشام الكلبي، تقدم أنه رُمي بالكذب.

(٣) أخرجه معمر في جامعه (٢٠٧٣٦- مصنف عبدالرّزاق)، وسعيد بن منصور (٢٩٧٣) وابن الأعرابي (٥٣٨)؛ من طريق محمد بن سيرين، وابن سيرين لم يدرك سعدا، فهو مرسل.

(٤) انظر: أنساب الأشراف، للبلاذري (٥/ ٣٤٤)، تاريخ الطّبري (٥/ ٥٠٢).

= وقال النّاس بعد مقتل الحسين: «إذا هلك الحسين فليس أحدٌ ينازع ابن الزُّبير»[١].

ولمّا جاء النُّعمان بن بشير إلى ابن الزُّبير يدعوه لبيعة يزيد قال له: «أتدعو ابن الزُّبير إلى بيعة يزيد وهو أحقُّ بالخلافة منه؟»[٢].

= وكتب عبد الملك بن مروان: «من عبد الملك بن مروان أمير المؤمنين إلى محمَّد بن عليٍّ فلمَّا نظر في عنوان الصَّحيفة قال: إنَّا للَّه وإنَّا إليه راجعون، الطُّلقاء ولعناء رسول اللَّه ﷺ على منابر النَّاس»[٣].

ولظهور هذا الأمر حكى بعضهم: «إجماع الصَّحابة على أنَّهم لا يقدِّمون إلَّا أفضلهم وأخيرهم»[٤]. فهو من الأمور الظَّاهرة الَّتي تجلَّى فيها: «إطباق الأمَّة في الصَّدر الأوَّل على طلب الأفضل وتمثيلهم بين أهل الشُّورى»[٥].

ولهذا ترك عمر تحديد أحد السِّتة لمعرفته أنَّ المفضول لن يتقدَّم على الفاضل ولن يتكلَّم أحدٌ في منزلةٍ وغيره أحقُّ بها[٦]. فهذا يدلُّ على

---

(١) أخرجه الطّبري في تاريخه (٥/ ٤٧٥). ؟

(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٣٠٧) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم، وقد أرسل الأثر، ولم يسنده.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٥/ ١٠٩) وفي سنده إسماعيل بن مسلم الطّائي: مجهول - كما في التّقريب (٤٨٥) - وشيخه هنا أبوه، لا يُعرف.

(٤) تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، لأبي نعيم الاصبهاني (١١١)، وحكى مثل هذا الإجماع ابن أبي الخير العمراني في الانتصار (٣/ ٨٢٠).

(٥) تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل (٤٧٤).

(٦) انظر: تهذيب الآثار مسند عمر (٢/ ٩٣٢)، شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٨/ ٢٧٦)، فتح الباري (١٣/ ١٩٨).

اعتبار تقديم الأفضل في الخلافة[١].

ف: «إنَّ عمر كان من مذهبه أنَّ أحقَّ النَّاس بالإمامة وأولاهم بعقد الخلافة أفضلهم دينًا»[٢].

ولأنَّ المستقرَّ في عصر الخلفاء الرَّاشدين تقديم الأفضل كان التَّقديم في الخلافة دليلًا على أفضليَّته على غيره، فلولا أنَّه هو الأفضل لما قُدِّم:

فقد سئل الإمام أحمد عن من يقدِّم عليًا على عثمان هل هو مبتدع؟ قال: «هذا أهلٌ أن يبدَّع، أصحاب النَّبيِّ ﷺ قدَّموا عثمان بالتَّفضيل»[٣].

وقال أحمد: «من قدَّم عليًا على أبي بكرٍ فقد طعن على رسول اللَّه ﷺ، ومن قدَّمه على عمر فقد طعن على رسول اللَّه ﷺ وعلى أبي بكرٍ، ومن قدَّمه على عثمان فقد طعن على أبي بكرٍ وعليٍّ وعمر وعلى أهل الشُّورى والمهاجرين والأنصار»[٤].

وقال أحمد: «كلُّ من فضَّل عليًا على عثمان فقد أزرى على المهاجرين والأنصار»[٥].

وقال سفيان الثَّوري: «من قدَّم على أبي بكرٍ وعمر أحدًا فقد أزرى على المهاجرين والأنصار ولا أحسبه ينفعه مع ذلك عملٌ»[٦].

---

(١) انظر: فتح الباري (١٣/ ٢٠٧).
(٢) تهذيب الآثار مسند عمر (٢/ ٩٢٥).
(٣) انظر: السّنة، للخلال (١/ ٢٩٥).
(٤) انظر: السّنة، للخلال (١/ ٢٩٢).
(٥) انظر: مسائل الإمام أحمد، لابن هانئ (٤٣٢).
(٦) انظر: السّنة، للخلال (١/ ٢٩٢).

وقال النَّضر بن شميل: «من قال في بيعة عثمان فقد أزرى على عشرة آلاف من أصحاب رسول اللَّه ﷺ اجتمعوا فقدَّموا عثمان»(١).

ولما سئل ابن المبارك: «أيُّهما أفضل عليٌّ أو عثمان؟ قال: قد كفانا ذاك عبد الرَّحمن بن عوف»(٢).

وقال محمَّد بن عيسى: «يقولون: لئن قلتَ إنَّ عليًا أفضل من عثمان لقد قلتَ إنَّ القوم خانوا»(٣).

وقال شريك: «من زعم أن أصحاب محمَّدٍ ﷺ قدَّموا عثمان، وليس هو أفضلهم في أنفسهم فقد خوَّن أصحاب محمَّدٍ ﷺ»(٤).

وقال الحسن: «قتل أمير المؤمنين عثمان فاجتمع النَّاس على خيرهم فبايعوه»(٥).

ولهذا فالقول بأفضليَّة عليٍّ مع أحقيَّة أبي بكرٍ للخلافة هو مسألةٌ محدثةٌ مبتدعةٌ(٦) لأنَّه مستقرٌّ أنَّهم لا يقدِّمون إلَّا الأفضل: «ومستندهم أنَّ هؤلاء الأربعة اختارهم اللَّه تعالى لخلافة نبيِّه وإقامة دينه فمنزلتهم عنده بحسب ترتيبهم في الخلافة»(٧).

---

(١) انظر: مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، لحرب الكرماني (٤٤١).
(٢) انظر: السّنة، للخلال (١/ ٣٠٣).
(٣) انظر: السّنة، للخلال (١/ ٣٠٥).
(٤) انظر: السّنة، للخلال (١/ ٣٠٦).
(٥) انظر: السّنة، للخلال (١/ ٣٣٤)، انساب الأشراف (٢/ ١٥٤).
(٦) انظر: عارضة الأحوذي (٧/ ٩٤).
(٧) فتح الباري (٧/ ٣٤).

إذن، يتلخَّص ممَّا سبق أنَّ سنَّة الصَّحابة ﷺ في اختيار الإمام وإن كان أمرًا راجعًا لهم فهم إنَّما يختارون بناءً على الأفضل والأصلح والأنفع للمسلمين ولتحقيق مصالح الولاية، والأفضل تشمل فضله في نفسه وصلاحه للولاية الَّتي يقوم بها، وإلَّا فالفاضل في نفسه الَّذي لا يصلح للولاية لا يجوز توليته للإمامة فضلًا أن يقدَّم على غيره لمجرَّد فضله القاصر، بل إنَّ من أسباب تقديم الفاضل في نفسه هو كون هذا الفضل سيكون سببًا لصلاح ولايته وعموم نفعه وضمان عدله.

وقد أثمر رسوخ أصل البحث عن الأفضل والأصلح في نفوس النَّاس في ذلك العصر أمرين:

الأمر الأوَّل: تقدير الصَّحابة والرُّجوع لأمرهم في الاختيار والتَّرشيح:

فقد كان صحابة رسول اللَّه ﷺ هم قادة النَّاس وأهل الرَّأي والشُّورى، وكان النَّاس يرجعون إليهم، والاختيار منحصرٌ فيهم، لأنَّهم في نظر النَّاس هم أفضل من يستحقُّ هذه الولاية ومن سيقوم بحقِّها، وذلك لأنَّهم صحبوا رسول اللَّه ﷺ فكان امتيازهم بين النَّاس راجعًا لهذه الصُّحبة، كما كان الصَّحابة ﷺ يتفاوتون منزلةً عند النَّاس بحسب منزلتهم في الصُّحبة.

عن عمر بن الخطَّاب قال: «إنَّ هذا الأمر في أهل بدرٍ ما بقي منهم أحدٌ، ثمَّ في أهل أحدٍ ما بقي منهم أحدٌ، وفي كذا وكذا، وليس فيها لطليق ولا لولد طليق ولا لمسلمة الفتح شيءٌ»(١).

وكان الناس يستشيرون الصَّحابة فيما يقومون به من أعمال سياسيَّة، فلمَّا

(١) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٣٤٢) وفي سنده شيخ مبهم لم يُسمّ.

أبعد النّاس في خلافة عثمان سعيد بن العاص كتبوا بينهم كتابًا أن لا يستعمل عليهم إلّا رجلًا يرضونه لأنفسهم ودينهم فبينما هم كذلك إذ قدم حذيفة من المدائن فأتوه بكتابهم فقالوا: «صنعنا بالرَّجل ما قد بلغك ثمَّ كتبنا هذا الكتاب وأحببنا أن لا نقطع أمرًا دونك»[١].

- وقال معاوية في خلافة عثمان بمحضر عليّ وسعدٍ والزُّبير وطلحة: «أنتم أصحاب رسول اللّه ﷺ وخيرته في الأرض وولاة أمر هذه الأمّة، لا يطمع في ذلك أحدٌ غيركم، اخترتم صاحبكم من غير غلبةٍ ولا طمعٍ»[٢].

فما نال الصّحابة هذه المنزلة وأصبحوا ولاة أمر هذه الأمّة وبيدهم الحلُّ والعقد إلّا لمنزلتهم وسابقتهم في الإسلام، وهذا يدلُّ على رسوخ أصل اختيار الأفضل والأصلح في النّظام السّياسيّ الرّاشديّ.

الأمر الثّاني: اعتبار رضا الرّسول ﷺ عن المرشّح:

فقد كان رضا الرّسول ﷺ عن الشّخص من مرجّحات ترشيحه للإمامة، ممّا يؤكّد رسوخ أصل البحث عن الأفضل للولاية في نفوس الصّحابة ومن معهم في العصر الرّاشديّ:

فقد كان تقديم النّبيّ ﷺ لأبي بكرٍ وحبُّه له سببًا لتقديمه في الخلافة:

قال عمر: «ألستم تعلمون أنّ رسول اللّه قد أمر أبا بكرٍ أن يصلّي بالنّاس فأيّكم تطيب نفسه أن يتقدَّم أبا بكرٍ، قالوا: نعوذ باللّه أن نتقدَّم أبا بكرٍ»[٣].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٧٣٤٨) وفي سنده أبو شهاب عبد ربه بن نافع: صدوق يهم - كما في التقريب (٣٧٩٠)-، فالإسناد حسن.

(٢) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٣) إسناده حسن: تقدم تخريجه.

وعن الحسن قال: «قال عليٌّ لما قبض رسول اللَّه ﷺ نظرنا في أمرنا فوجدنا النَّبيَّ ﷺ قد قدَّم أبا بكرٍ في الصَّلاة فرضينا لدنيانا من رضي رسول اللَّه ﷺ لديننا فقدَّمنا أبا بكرٍ»(١).

وقال عمر لأبي بكرٍ: «بل نبايعك أنت فأنت سيِّدنا وخيرنا وأحبُّنا إلى رسول اللَّه ﷺ»(٢).

ولمَّا تأخَّر عليٌّ رضي الله عنه عن بيعة أبي بكرٍ ذكر عذره في ذلك فقال: «وكنَّا نرى لقرابتنا من رسول اللَّه ﷺ نصيبًا»(٣).

وقال عمر في وصيَّته: «إنِّي لا أعلم أحدًا أحقَّ بهذا الأمر من هؤلاء النَّفر الَّذين توفِّي رسول اللَّه ﷺ وهو عنهم راضٍ، فمن استخلفوا بعدي فهو الخليفة فاسمعوا له وأطيعوا»(٤).

ولمَّا سأل عثمان عمَّن اختار النَّاس قال: «فلعلَّهم قالوا الزُّبير؟، قال: نعم، قال: أمَا والَّذي نفسي بيده إنَّه لخيرهم ما علمت وإن كان لأحبَّهم إلى رسول اللَّه ﷺ»(٥).

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ١٨٣)، والبلاذري في أنساب الأشراف (١/ ٥٥٨)، والخلال في السّنة (٣٣٣)، والآجري في الشّريعة (١١٩٣)، من طريق الحسن البصري؛ به. ومع صحة السّند إلى الحسن البصري، إلا أن في سماع الحسن من علي بن أبي طالب خلافًا، وأكثر الأئمة المتقدمين على نفي السّماع.

(٢) أخرجه البخاري (٣٦٦٧).

(٣) أخرجه البخاري (٤٢٤٠).

(٤) أخرجه البخاري (١٣٩٢).

(٥) أخرجه البخاري (٣٧١٧).

كما كانوا يراعون وصيّة النّبيّ ﷺ وأمره:

فعن الأسود قال: «ذكر عند عائشة أنّ النّبيّ ﷺ أوصى إلى عليٍّ فقالت: من قاله؟ لقد رأيت النّبيّ ﷺ وإنّي لمسندته إلى صدري فدعا بالطّست فانخنث فمات فما شعرت فكيف أوصى إلى عليٍّ»(١).

وفي خطبة عمر ﷺ بعده: «نشدتكم باللّه يا معشر الأنصار ألم تسمعوا رسول اللّه ﷺ، أو من سمعه منكم، وهو يقول: الولاة من قريش ما أطاعوا اللّه واستقاموا على أمره؟ فقال من قال من الأنصار: بلى، الآن ذكرنا، قال: فإنّا لا نطلب هذا الأمر إلّا لهذا»(٢).

الأصل الثّاني: الالتزام بأحكام الشّريعة:

حين يدخل المسلم في الإسلام فإنّه يكون راضيًا مختارًا لحكم الإسلام ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وحينئذٍ فالاختيار والرّضا يجب أن يكون تابعًا لرضا اللّه ودينه وشريعته، فلا يختار المسلم شيئًا يخالف ذلك، ولا يستشار فيه، فالاختيار للحاكم شأنه شأن بقيّة أحكام الشّريعة يجري عليه ما يجري على بقيّة الأحكام، ولهذا فالأصل المحكم عند الصّحابة رضوان اللّه عليهم أن لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق، وأنّ الطّاعة في المعروف، فكلُّ الأمور يجب أن تكون خاضعةً للشّريعة وغير متجاوزةٍ لها، فالسُّلطة خاضعةٌ للشّريعة، وطاعتها لا تتجاوز حرمات الشّريعة، بل إنّ طاعتها أساسًا إنّما

(١) أخرجه البخاري (٤٤٥٩).

(٢) أخرجه البيهقي (٨/ ٢٤٦) من طريق محمد بن إسحاق بن يسار، عن أبي بكر؛ مرسلا.

لأمر الشَّريعة بطاعتها، وسيأتي -بإذن اللَّه- في مبحث مبدأ المشروعيَّة ذكر هذه الآثار.

وقد وضع أبو بكرٍ قاعدة التَّعامل مع الإمام فيما يتعلَّق بحدود الشَّريعة في قوله: «أطيعوني ما أطعت اللَّه ورسوله فإذا عصيت اللَّه ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[١].

قال مالك: «لا يكون أحدٌ إمامًا إلَّا على هذا الشَّرط»[٢].

ولهذا فالاختيار يجب أن يكون منضبطًا بالشَّريعة وفي حدودها فلا يجوز أن يكون فيه ما يخالف الشَّريعة.

ومن آثار الخضوع لأحكام الشَّريعة في الاختيار عند الصَّحابة عدم التَّعرض لمن يرفض البيعة:

فمن علو مرجعيَّة الشَّريعة وكونها حاكمةً على تصرُّفات النَّاس وسياستهم وحكمهم، أنَّ من ترك بيعة الحاكم من دون أن يثير فتنةً فإنَّ سيرة الخلفاء الرَّاشدين عدم التَّعرُّض له، فمع كونه بهذا الفعل قد ترك واجبًا لازماً عليه، ولا تحتمله في العادة نفوس أكثر الحكام إلَّا أنَّ خضوع النِّظام للشَّريعة يلزمهم بعدم التَّعرُّض له نظرًا لحرمة المسلم، وقد كان هذا ظاهرًا في سيرة الخلفاء الرَّاشدين:

ففي سيرة أبي بكرٍ:

قد تخلَّف عن بيعته عليٌّ بن أبي طالب ستَّة أشهرٍ ولم يبايعه إلَّا بعد

---

(١) صحيح لغيره: تقدم تخريجه.

(٢) انظر: الصّواعق المحرقة (١/ ٣٧).

وفاة فاطمة رضي الله عنها[(١)].

وكذلك لم يبايع سعد بن عبادة: «فبايعه المهاجرون والأنصار ولم يبايعه سعد بن عبادة فتركه ولم يعرض له حتّى توفّي أبو بكرٍ وولي عمر فلم يبايع له أيضًا»[(٢)].

قال ابن تيمية: «وقد تخلّف عن بيعته سعد بن عبادة فما آذاه بكلمةٍ فضلًا عن فعلٍ، وقد قيل: إنَّ عليًا وغيره امتنعوا عن بيعته ستَّة أشهرٍ فما أزعجهم ولا ألزمهم ببيعته»[(٣)].

وقال أيضًا: «أمَّا قتل الواحد المتخلِّف عن البيعة إذا لم تقم فتنةٌ فلم يأمر عمر بقتل مثل هذا، ولا يجوز قتل مثل هذا»[(٤)].

وكذلك خالد بن سعيد بن العاص تربَّص ببيعة أبي بكرٍ شهرين ولقي عليًّا وعثمانَ فقال: «يا بني عبد مناف لقد طبتم نفسًا عن أمركم يَلِيه غيركم»[(٥)].

---

(١) أخرجه البخاري (٤٢٤٠).

(٢) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٦١٦) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم. وأخرجه الطّبري في تاريخه (٣/ ٢٢٢) وفي سنده أبو مخنف لوط ابن يحيى، تقدم ضعفه، والرّاوي عنه هشام الكلبي، تقدم أنه رُمي بالكذب.

(٣) منهاج السّنة النّبوية (٨/ ٢٧٠).

(٤) منهاج السّنة النّبوية (٦/ ١٨٠).

(٥) أخرجه الطّبري في تاريخه (٣/ ٣٨٧)، والحاكم (٣/ ٢٧٩)، من طريق محمد بن إسحاق، عن عبدالله بن أبي بكر، أن خالدَ بن سعيد؛ به، وهذا مع ما فيه من عنعنة ابن إسحاق؛ فهو مرسل، لأن ابن أبي بكر لم يدرك خالدًا، ولذا قال الذّهبي في تعليقه على المستدرك عند هذا الأثر: «ذا منقطع».

وكذلك رُوي تأخُّر الزُّبير بن العوام عن البيعة[١].

ووجدت فاطمة على أبي بكرٍ في ذلك فهجرته فلم تكلِّمه حتَّى توفِّيت[٢].

ومع ذلك لم يتعرَّض لهم بشيءٍ، لأنَّ ثَمَّ مرجعيَّةً حاكمةً يخضع لها الاختيار فلم يكن من حقِّ السُّلطة أن تتعرَّض لهم.

وفي سيرة عليِّ بن أبي طالب رضي الله عنه:

«فقد كان سائرًا على ذات المنهج الَّذي خطَّه أبو بكرٍ ف: «أمسك عن قتال من تمرَّد عن بيعته، كما امتنع الصِّدِّيق عن مقاتلته حين تخلَّف عن بيعته إلى أن بايع»[٣].

فعن ابن عمر قال: «لما بويع لعليٍّ أتاني فقال: إنَّك امرؤٌ محبَّبٌ في أهل الشَّام، فإنِّي قد استعملتك عليهم فسر إليهم، قال: فذكرت القرابة وذكرت الصِّهر، فقلت: أمَّا بعد، فواللَّه لا أبايعك، قال: فتركني وخرج»[٤].

وجاءوا بسعد فقال عليٌّ: «بايع، قال: لا أبايع حتَّى يبايع النَّاس، واللَّه ما عليك منِّي بأسٌ، فقال: خلُّوا سبيله، وجاءوا بابن عمر فقال: بايع، قال لا أبايع حتَّى يبايع النَّاس، قال: ائتني بحميلٍ، قال: لا أرى حميلًا، فقال

(١) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (١/ ٥٨٣)، من طريق محمد بن إسحاق، عن الزهري؛ به، مرسلا.
(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (٤٢٤٠) ومسلم (١٧٥٩).
(٣) تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، لأبي نعيم الاصبهاني (١٩٨).
(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٠٦٧١)، (٣٧٣٢٥). وإسناده صحيح.

الأشتر: خلّ عنّي أضرب عنقه. فقال عليٌّ: دعوه أنا حميله»[١].

وعن أبي فاختة قال: «حدَّثني جارٌ لي قال: أتيت عليًا بأسيرٍ يوم صفّين فقال لي: أرسله لا أقتله صبرًا إنّي أخاف الله رب العالمين، أفيك خيرٌ؟ بايعْ»[٢].

وأعلن عليٌّ رضي الله عنه سياسته فيمن لا يبايعه فقال: «فإن أبيتم فإنَّ بيعتي لا تكون سرًّا، ولكن أخرج إلى المسجد فمن شاء بايعني..»[٣].

وقد بايعت الأنصار عليًا إلَّا نفرًا يسيرًا، منهم حسّان بن ثابت وكعب بن مالك ومسلمة بن مخلد وأبو سعيد الخدريّ ومحمَّد بن مسلمة والنُّعمان بن بشير وزيد بن ثابت ورافع بن خديج وفضالة بن عبيد وكعب بن عجرة[٤] ولم يبايع قدامة بن مظعون وعبد الله بن سلام[٥] وكذلك لم يبايع ابن عمر وسعد وصهيب وسلمة بن وقش وأسامة بن زيد[٦].

وقال مروان بعد معركة الجمل: «لا أبايعك حتَّى تكرهني، فقال: لا أكرهك»[٧].

وشمل هذا حتَّى الخوارج المنكرين حقَّه المعتدين عليه، فعن كثير بن

---

(١) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/٤٢٨) وفي سنده بو بكر الهذلي: أخباري متروك الحديث - كما في التقريب (٨٠٠٢)-.

(٢) أخرجه عبد الرّزاق (١٨٥٩٢) وإسناده صحيح إلى أبي فاختة.

(٣) إسناده حسن: تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه الطّبري (٤/ ٤٢٩) وفي سنده شيخ مبهم من بني هاشم لم يُسمّ.

(٥) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٣٠) وفي سنده من لم يُسمّ.

(٦) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٣١) وفي سنده بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم.

(٧) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٢٦٣) وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه.

نمر، قال: «بينا أنا في الجمعة، وعليٌّ ﵁ على المنبر، إذ قام رجلٌ فقال: لا حكم إلّا للّه، ثمّ قام آخرُ فقال: لا حكم إلّا للّه، ثمّ قاموا من نواحي المسجد، فأشار إليهم عليٌّ ﵁ بيده اجلسوا: نعم، لا حكم إلّا للّه، كلمةٌ يبتغى بها باطلٌ، حكم اللّه ننظر فيكم، ألا إنَّ لكم عندي ثلاث خصالٍ: ما كنتم معنا لا نمنعكم مساجد اللّه أن تذكروا فيها اسم اللّه، ولا نمنعكم فيئًا ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتّى تقاتلوا»[١].

ويحكي أحد من بايع عليًا ﵁ قصّة بيعته الّتي تكشف كيفيّة معاملة الخليفة الرّاشد لمن يمتنع عن بيعته، حيث قال لعليٍّ لما طلب منه البيعة: «بعثني قومي لأمرٍ فلا أُحْدِث شيئًا حتّى أرجع إليهم، فقال عليٌّ: فإن لم يفعلوا؟ قلت: لم أفعل. قال: أرأيت لو أنّهم بعثوك رائدًا فرجعت إليهم فأخبرتهم عن الكلأ والماء فحالوا إلى المعاطش والجدويّة ما كنت صانعًا؟ قلت: كنت تاركهم إلى الكلأ والماء. قال: فمدَّ يدك، فواللّه ما استطعت أن أمتنع فبسطت يدي فبايعته»[٢].

كما كان لا يأخذ النّاس بمجرّد الظّنّ، ولا يستحلُّ معاقبتهم ولو ظهر منهم قرائن سوءٍ، وهذه الواقعة تعبّر عن هذا المعنى بوضوحٍ:

قال: «فخبّرته بما سمعت من الخريت بن راشد وبما قلت له وبما ردّ

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٧٩٣٠)، وابن زنجويه في الأموال (٨٢٩) والطّبراني في الأوسط (٧٧٧١) من طريق كثير بن نمر الحضرمي؛ به، وفي سنده ضعف يسير، وضعفه الألباني في إرواء الغليل (٨/ ١١٧).

(٢) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٩٠- ٤٩١) بسند لا بأس به، وفي سنده مصعب بن سلام التميمي: صدوق له أوهام - كما في التّقريب (٦٦٩٠) -.

عليٌّ وبما كان من مقالتي لابن عمِّه وبما ردَّ عليٌّ، فقال عليٌّ بن أبي طالب: دعه فإن عرف الحقَّ وأقبل إليه عرفنا ذلك وقبلنا منه وإن أبى طلبناه، فقلت: يا أمير المؤمنين! ولم لا نأخذه الآن ونستوثق منه ونحبسه؟ فقال: إنَّا لو فعلنا هذا بكلِّ من نتَّهمه من النَّاس ملأنا سجننا منهم ولا أراه - يعني الوثوب على النَّاس والحبس والعقوبة - حتَّى يظهروا لنا الخلاف»[١].

حتَّى من بايع وامتنع عن بعض طاعة الأمير لما يراه من خطأٍ فيه لم يكن يعاقب:

قال حرملة: «أرسلني أسامة بن زيد إلى عليٍّ وقال: إنَّه سيسألك الآن فيقول: ما خلَّف صاحبك؟ فقل له: يقول لك: لو كنت في شدق الأسد لأحببت أن أكون معك فيه ولكن هذا أمرٌ لم أره»[٢].

وعن عديسة بنت أهبان بن صيفي الغفاري قالت: «جاء عليٌّ بن أبي طالب إلى أبي فدعاه إلى الخروج معه، فقال له أبي: إنَّ خليلي وابن عمِّك عهد إليَّ إذا اختلف النَّاس أن اتَّخذ سيفًا من خشب فقد اتَّخذته، فإن شئت خرجت به معك؟ قالت: فتركه»[٣].

وحتَّى معاوية ﷺ فمن ترك بيعة ابنه يزيد لم يتعرَّض له، قال أبو بكر ابن عياشٍ: «لم يبايع ابن الزُّبير، ولا حسين، ولا ابن عمر ليزيد بن معاوية

---

(١) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٥/ ١١٣- ١١٥) وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه، والرَّاوي عنه هشام الكلبي، تقدم أنه رُمي بالكذب.

(٢) أخرجه البخاري (٧١١٠).

(٣) أخرجه أحمد (٢٠٦٧٠)، والتِّرمذي ((٢٢٠٣)، وابن ماجه (٣٩٦٠). وهو حسن بمجموع شواهده، وقال الألباني في السِّلسلة الصَّحيحة (٣/ ٤٥٤): صحيح بمجموع طرقه.

في حياة معاوية، فتركهم معاوية»[١].

وفي سيرة عبد الله بن الزُّبير رضي الله عنهما:

عن أبي العالية البراء، أنَّ عبد اللَّه بن الزُّبير، وعبد اللَّه بن صفوان، كانا ذات يوم قاعدين في الحجر، فمرَّ بهما ابن عمر، وهو يطوف بالبيت، فقال عبد اللَّه بن صفوان: «يا أبا عبد الرَّحمن ما يمنعك أن تبايع أمير المؤمنين - يعني ابن الزُّبير- فقد بايع له أهل العروض، وأهل العراق، وعامَّة أهل الشَّام؟ فقال: واللَّه لا أبايعكم وأنتم واضعو سيوفكم على عواتقكم تصبب أيديكم من دماء المسلمين»[٢].

وسار على ذات المنهج الرَّاشدي عمر بن عبد العزيز:

فقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى أميره بشأن الخوارج أن لا تحرِّكهم إلَّا أن يسفكوا دمًا أو يفسدوا في الأرض فإن فعلوا فحل بينهم وبين ذلك[٣].

فهذه سيرة الخلفاء الرَّاشدين في ترك من لم يبايع، لأنَّ ثمَّ مرجعيَّةً عليا تحكم عقد البيعة فلئن ترك الشَّخص بيعة الحاكم فلا يجيز هذا دمه وماله وعرضه لأنَّ حقوقه مكفولةٌ بكفالة الشَّريعة.

غير أنَّ هذه السِّيرة الرَّاشديَّة العطرة قد حصل فيها تجاوزاتٌ لدى كثيرٍ من الحكَّام من بعدهم:

---

(١) انظر: السّنة، للخلال (١/ ٤١١).

(٢) أخرجه البيهقي (٨/ ٣٣٣) وفي سنده أبو الأزهر الضّبعي، ليس يزيد الرّشك، فهذا لا يُعرف.

(٣) أخرجه الطّبري في تاريخه (٦/ ٥٥٥) وفي سنده انقطاع وإرسال.

فقد رُوي عن ابن الزُّبير رضي الله عنه - بآثارٍ ضعيفةٍ - ما لم يكن من سيرة الخلفاء الرّاشدين:

أرسل عبد اللَّه بن الزُّبير عروة بن الزُّبير إلى محمَّد بن الحنفيَّة: إنَّ أمير المؤمنين يقول لك: «إنِّي غير تاركك أبدًا حتَّى تبايعني أو أعيدك في الحبس»[١]. كما منعه من دخول مكَّة حتَّى يبايع[٢].

وتوعَّد عبد اللَّه بن الزُّبير محمَّد بن الحنفيَّة وسبعة عشر من وجوه أهل الكوفة بزمزم إنْ لم يبايعوه بالقتل والإحراق[٣]. وضيَّق على ابن الحنفيَّة وابن عبَّاسٍ بسبب البيعة[٤].

ولهذا أنكر ابن عبَّاسٍ على ابن الزُّبير وقال: أعلمتك أنَّه لا يريد منازعتك فاكفف عنه وعن أصحابه[٥]. وأنكر إخراجه وأهله وقال: «هم أحقُّ به منك»[٦].

وكذلك رُوي عن معاوية بعض المخالفة هنا، فقد قال لابن عمر: «واللَّه

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٥/ ١٠٥) من طريق وردان؛ به، ووردان هذا لا يُعرف. وانظر: تاريخ خليفة بن خياط (ص: ٢٦٢).

(٢) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٥/ ١٠٠) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم.

(٣) أخرجه الطّبري في تاريخه (٦/ ٧٥- ٧٦) وفي سنده هشام الكلبي، تقدم أنه رُمي بالكذب، وشيخه أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه.

(٤) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٥/ ١٠٠) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم.

(٥) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٣/ ٢٨٦) وفي سنده جهالة، وإرسال.

(٦) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٤/ ٥٣) وفي سنده جهالة، وإرسال.

ليبايعن أو لأقتلنَّه»[١].

وقال: «إنِّي قائمٌ بمقالةٍ إن صدقت فلي صدقي وإن كذبت فعليَّ كذبي، وإنِّي أقسم لكم باللَّه لئن ردَّ عليَّ منكم إنسانٌ كلمةً في مقامي هذا لا ترجع إليه كلمته حتَّى يسبق إليَّ رأسه فلا يرعين رجلٌ إلَّا على نفسه ثمَّ أمر صاحب حرسه بضرب رأس من يردُّ عليه كلمةً»[٢].

وقال معاوية: «ألا إنَّ ذمَّة اللَّه بريئةٌ ممَّن لم يخرج فيبايع»[٣].

وقيل إنَّه قد أخذ البيعة ليزيد من الحسين وابن الزُّبير وابن أبي بكرٍ بالإكراه[٤].

وخطب مروان بن الحكم فذكر بيعة يزيد ليبايع له فقال له عبد الرَّحمن ابن أبي بكرٍ شيئًا، فقال: خذوه. فدخل بيت عائشة فلم يصلوا إليه[٥].

ولما حبس أمير المدينة عبد اللَّه بن مطيع لأنَّ هواه مع ابن الزُّبير أنكر عليهم ابن عمر وقال: «لا أعلم لكم حقًّا تحبسونه به»[٦].

= وأمَّا من جاء بعدهم فحدِّث ولا حرج عن الانتهاك والظُّلم الواقع بسبب ذلك:

= فقد دخل بسر بن أرطأة المدينة فبايعه أهل المدينة وأرسل إلى بني سلمة

---

(١) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢١٤). وإسناده صحيح.
(٢) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢١٦- ٢١٧) وفي سنده جهالة الرّواة عن معاوية.
(٣) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٣/ ٤٧) وفي سنده جهالة، وإرسال.
(٤) انظر: سير أعلام النبلاء (٣/ ٣٩٢).
(٥) أخرجه البخاري (٤٨٢٧).
(٦) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٣٠١- ٣٠٢) وفي سنده جهالة، وإرسال.

فقال: «واللَّه ما لكم عندي من أمانٍ ولا مبايعةٍ حتَّى تأتوني بجابر بن عبد اللَّه، فانطلق جابر إلى أمّ سلمة زوج النّبيِّ ﷺ فقال لها ماذا ترين؟ إنّي خشيت أن أقتل وهذه بيعة ضلالةٍ قالت: أرى أن تبايع فإنّي قد أمرت ابني عمر بن أبي سلمة أن يبايع وأمرت ختني عبد اللَّه بن زمعة فأتاه جابر فبايعه»[١]. كما هدَّم منازل من لم يبايع[٢].

وأرسل يزيد إلى أمير المدينة وطلب منه أخذ الحسين وابن عمر وابن الزّبير أخذًا شديدًا بالبيعة[٣]، وقال مروان بن الحكم لأمير المدينة: «ابعث السَّاعة إلى الحسين وابن الزُّبير فإن بايعا وإلّا فاضرب أعناقهما»[٤].

ودخل مسلم بن عقبة المدينة ودعا النّاس إلى البيعة على أنّهم خولٌ ليزيد ابن معاوية يحكم في أهليهم ودمائهم وأموالهم بما شاء[٥].

وأتي بزيد بن وهبِ بن زمعة عند مسلم بن عقبة فقال: «بايع، فقال: أبايعك على سنَّة عمر، فقال: اقتلوه. فقال: أنا أبايع، قال: لا واللَّه لا أقيلك عثرتك، ثم قال: بايعوا على أنّكم خولٌ ليزيد بن معاوية ثمَّ أمر به فقتل»[٦].

---

(١) أخرجه الطّبري في تاريخه (٥/ ١٣٩) من طريق عوانة بن الحكم بن عياض الكلبي، وعوانة لم يدرك أحدا من الصّحابة؛ فهو مرسل.
(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٤٥٣- ٤٥٤) وفي سنده جهالة وإرسال.
(٣) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٢٩٩) عن أبي مخنف وعوانة؛ به، وهذا مرسل.
(٤) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (٢٣٢) وفي سنده جهالة.
(٥) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢٣٨- ٢٣٩)، والبلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٣٣٤)، وفي السّند عندهما جميعا جهالة.
(٦) أخرجه الطّبري في تاريخه (٥/ ٤٩٣) وفي سنده هشام الكلبي، تقدم أنه رُمي بالكذب، وشيخه عوانة بن الحكم الكلبي، لم يدرك زمن القصة؛ فهو مرسل.

وكان الحجَّاج بعد وقعة ابن الأشعث لا يبايع أحدًا إلَّا قال له: أتشهد أنَّك قد كفرت فإذا قال نعم، بايعه وإلَّا قتله(١).

ورفض عبد الملك بن مروان قبول البيعة من أصحاب الأشعث حتَّى يقرَّ على نفسه بالكفر إلَّا رجلًا نصب رايةً أو شتم أمير المؤمنين(٢).

فالتزام الصَّحابة بأحكام الشَّريعة حفظ حقوق النَّاس، فلم يجيزوا التَّعرُّض لأحدٍ لمجرَّد أنَّه رفض البيعة ولم يرتكب جنايةً أو يُثِرْ فتنةً، غير أنَّ هذه الحقوق قد انتهكت بعدهم بسبب ضعف الالتزام بأحكام الشَّريعة.

الأصل الثَّالث: مراعاة مصلحة الجماعة:

فالاختيار لا يسير حسب هوى النَّاخبين وأمزجتهم، بل يجب أن يكون الاختيار محقِّقًا لمصلحة الجماعة المسلمة، وهي جماعةٌ مسلمةٌ فمصلحة إقامة الدِّين وحفظه من المصالح المعتبرة في هذه الجماعة.

ومن المصلحة المعتبرة مصلحة اجتماعها:

فعن سعيد بن حرب العبديِّ، قال: «كنت جليسًا لعبد اللَّه بن عمر في المسجد الحرام زمن ابن الزُّبير، وفي طاعة ابن الزُّبير رؤوس الخوارج نافع ابن الأزرق وعطيَّة بن الأسود ونجدة فبعثوا أو بعضهم شابًّا إلى عبد اللَّه بن عمر: ما يمنعك أن تبايع لعبد اللَّه بن الزُّبير أمير المؤمنين؟ فرأيته حين مدَّ يده وهي ترجف من الضَّعف، فقال: واللَّه ما كنت لأعطي بيعتي في فرقةٍ،

---

(١) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٦/ ٣٦٤- ٣٦٥) وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه، وشيخه: محمد بن السَّائب الكلبي تقدم أنه كذاب.

(٢) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢٨٢) وفي سنده جهالة وإرسال.

ولا أمنعها من جماعة»[١]. ولهذا كانت البيعة لمن يجتمع عليه النّاس وترك الشّقاق والاختلاف مراعاةً لهذا الأصل.

ومن مصلحة الجماعة اختيار أفضل المستحقّين للولايات كما سبق.

المطلب الثّاني: آثار الاختلاف في مرجعيّة الاختيار

تبيّن ممّا سبق أنّ مرجعيّة الاختيار في النّظام السّياسيّ الإسلاميّ الّذي التزم به الصّحابة رضوان اللّه عليهم تقوم على أصل البحث عن الأفضل للولاية، وأصل الخضوع لمرجعيّة الشّريعة، وأصل البحث عن مصلحة الجماعة، وهي بهذا تختلف عن مرجعيّة الاختيار لدى الفكر السّياسيّ الغربيّ، وفي الأساس الّذي ينطلق منه الاختيار، فهي في الحرّيّات المعاصرة تعتمد على رضا الفرد واختياره بغضّ النّظر عن أيّ شيءٍ آخرَ، فما اختاره النّاس فهو أحقُّ، لأنَّ هذا حقٌّ لهم ومن حقّهم أن يختاروا حسب رغبتهم بدون معايير محدَّدةٍ إلَّا معاييرهم الخاصّة بهم، وذلك لأنَّ الحرّيّة تقوم على فرديّة الإنسان واستقلاله وتقوم على أنَّ الولاية حقٌّ لهم.

ففي كلِّ الأنظمة ثَمَّ مرجعيَّةٌ تحكم إرادة الأكثريّة، وهي تختلف بحسب كلِّ فلسفةٍ، ففي الدِّيمقراطيّة الاشتراكيّة تحكمها فلسفة الاشتراكيّة بحيث يكون للنّاس حرّيّة الاختيار بما لا يتجاوز هذه المرجعيّة، وفي الدِّيمقراطيّة الغربيّة تحكمها الفلسفة اللّيبراليّة بحيث يكون للنّاس حرّيّة

(١) أخرجه البخاري في التّاريخ الأوسط (١/ ١٦٤)، والبيهقي (٨/ ٣٣٤)، والخطيب البغدادي في تالي تلخيص المتشابه (٢/ ٨٠٤). وإسناده صحيح إلى سعيد.؟

الاختيار بما لا يتجاوز هذه المرجعيّة.

وتباين الأساس الّذي يقوم عليه كلُّ نظامٍ ينبني عليه جملة آثارٍ مهمّةٍ، فالاتّفاق في حرّيّة الاختيار ورفض التّغلّب والسّيف لا يعني أنّه لا خلاف بين الرّؤيتين، بل ثمّ آثارٌ عديدةٌ لهذا الاختلاف، وهذه الآثار راجعةٌ إلى أنّ طبيعة الاختيار في النّظام السّياسيّ الإسلاميّ تعتبر من باب الوظيفة الشّرعيّة الّتي يقوم بها الشّخص مؤدّيًا الأمانة وساعيًا إلى تحقيق المصلحة الشّرعيّة في الولاية، بخلاف النّظام السّياسيّ الغربيّ الّذي يجعلها حقًّا شخصيًّا طبيعيًّا للشّخص، فالنّظام السّياسيّ الإسلاميّ يراعي أولويّة مصلحة الولاية ومقاصدها، والنّظام السّياسيّ الغربيّ يراعي أولويّة الفرديّة، ويترتّب على الاختلاف الجذريّ آثارٌ عدّةٌ، منها:

أولًا: حين يشارك المسلم في اختيار رئيس الدّولة فليس هذا من أجل أنّه حقٌّ طبيعيٌّ لا يجوز التّعرّض له ولا المساس به، بل هي إباحةٌ من الشّريعة له يجب أن يختار المسلم أصلح من يراه محقّقًا لمقاصد الولاية.

ثانيًا: أنّه ليس من ضرورة الاختيار أن يشارك الجميع لأنّه ليس حقًّا خاصًّا لكلّ فردٍ لا يجوز حرمانه منه بلا سببٍ كما هو النّظام السّياسيّ المعاصر، لأنّه لا يراعى مصالح أعظم وأهمُّ ممّا يراعيها النّظام السّياسيّ الإسلاميّ.

وليس معنى هذا تحريم الانتخابات المعاصرة، إنّما ثمّ فرقٌ بين القول بجوازها، وبين جعلها حقًّا من حقوق النّاس، فالأولى أكمل لأنّه يجمع بين اختيار النّاس ومراعاة مصلحة الولاية، أمّا الثّاني فيلغي مصلحة الولاية ويجعلها شأنًا شخصيًّا، كما يجعلها أمرًا واجبًا لا مناص عن

الأخذ به ولو وجد ما هو أفضل وأكمل، وهو ما يوقعه في إشكالٍ ظاهرٍ مع الاختيار في عصر الخلفاء الرَّاشدين حيث لم يكن يشارك جميع النَّاس في الانتخابات.

وهذه نتيجةٌ لاختلاف الغاية بين النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ والنِّظام السِّياسيِّ المعاصر، فالنِّظام السِّياسيُّ الإسلاميُّ محكومٌ بغاية الإسلام في حفظ الدِّين والدُّنيا وتحقيق مصالح الدُّنيا والآخرة فهو نظامٌ ذو غايةٍ وهدفٍ ولهذا يضع الضَّوابط والشُّروط الَّتي يضمن بها تحقيق هذه الغاية، وأمَّا النِّظام السِّياسيُّ المعاصر فهو نظامٌ يقوم على تقديس الفرد وضمان حرِّيَّته بغضِّ النَّظر عن أيِّ مقاصد أخرى.

وبهذا يتبيَّن خطأ بعض المعاصرين حين يجعلون الانتخاب حقًّا شخصيًّا لكلِّ فردٍ[١]. إلَّا إن نصَّ النِّظام على جعله حقًّا لكلِّ أحدٍ فيكون من الحقوق بناءً على هذا.

ثالثًا: وكون الاختيار ليس حقًّا شخصيًّا يصل بنا إلى أنَّه لا إشكال في تخصيص الاختيار بفئةٍ معيَّنةٍ يتحقَّق بها شورى النَّاس ورضاهم ما دام هو الأصلح والأفضل للولاية، وهذا ما يرفضه الفكر السِّياسيُّ المعاصر ويراه تعدِّيًا على حقوق النَّاس نظرًا لأنَّهم يرون الأمر من قبيل الحقوق الشَّخصيَّة، بينما في الفكر الإسلاميِّ هي ولايةٌ يبحث لها عن أفضل الطُّرق المحقِّقة لها، ولهذا كان المعمول به في عصر الخلفاء الرَّاشدين هو كون الاختيار بيد فئةٍ من أهل الحلِّ والعقد، ولا يعني هذا تحريم

(١) انظر: الدَّولة القانونية والنِّظام السِّياسي الإسلامي، لمنير البياتي (٤٧٥).

أيِّ طريقةٍ أخرى كما سيأتي، إنَّما تعدُّد الطُّرق راجعٌ لطبيعة النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ وفلسفته، ولهذا يرفض بعض المعاصرين مفهوم أهل الحلِّ والعقد مطلقًا لأنَّه يرى أنَّ الاختيار حقٌّ لكلِّ فردٍ من النَّاس مطلقًا، وهذا تصوُّرٌ خاطئٌ، وهو تفسيرٌ للنِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ بناءً على ما هو متقرِّرٌ في النِّظام السِّياسيِّ الغربيِّ.

رابعًا: ولأنَّ النِّظام له غايةٌ يسعى إليها فهو يضع الضَّوابط الشَّرعيَّة لمن يجوز أن يختارهم الشَّخص في الولاية، فليس هو حقًّا شخصيًّا يضعه حيث يشاء، بل يجب أن يكون اختياره لشخصٍ مستجمعٍ لشروط الولاية، وهذه مقاصد لها أثرها العميق في توجيه الانتخاب والتَّرشيح، والتَّخلُّص من كثيرٍ من سلبيَّات جعل الاختيار حقًّا شخصيًّا محضًا للنَّاخب.

ويترتَّب عليه أن لا إشكال في وضع ضوابط معيَّنةٍ إضافيَّةٍ غير الشُّروط الواجبة لمن يشارك في الولاية إن كان في ذلك مصلحةٌ للولاية، لأنَّ هذا منسجمٌ مع مرجعيَّة الشَّريعة، أمَّا في النُّظم المعاصرة فثمَّ شروطٌ لكنَّها محدودةٌ جدًّا لا تتجاوز سنًّا معيَّنًا وأدنى تأهيلٍ ولا يحقُّ للسُّلطة أن تضع مزيدًا من القيود، لأنَّ غاية هذه الحرِّيَّات هي تقييد السُّلطة ضمانًا لحرِّيَّة الفرد، وليس ثمَّ غايةٌ غيرها تسعى إليها.

خامسًا: أنَّ مشاركة النَّاخب في الولاية يجب أن تكون بحثًا عن أصلح المرشَّحين وأنفعهم للنَّاس، فلا يختار من هو أقلُّ بلا مصلحةٍ فضلًا أن يختار لهوًى أو رشوةٍ أو شهوةٍ دنيويَّةٍ، وهذا بخلاف الحقِّ الشَّخصيِّ الَّذي يمنحه الحقُّ أن يصرفه حيث شاء.

ولهذا كانت وظيفة أهل الحلِّ والعقد هي اختيار أصلح المؤهَّلين

وأقومهم بالمصالح وأكثرهم فضلًا وأكملهم شرطًا[١].

وقد يقال: إنَّ الحرِّيَّات المعاصرة يختار فيها الشَّخص أفضل وأنفع المرشَّحين، والتَّفاوت بين النَّاس في الاختيار هو تفاوتٌ في اختيار الأفضل كما أنَّ الصَّحابة يختلفون في تحديد الأفضل.

والفرق هنا ظاهرٌ، فالصَّحابة يختلفون في تحديد الأفضل ويختارون بناءً على هذا المعيار، ويكون اختيارهم معتبرًا بناءً على أنَّه بحث عن الأفضل، بينما نجد في الحرِّيَّات المعاصرة أنَّ الضَّابط هو ما يختاره الشخص ويرضاه بغضِّ النَّظر عما يختار، فهو حقٌّ شخصيٌّ له.

❊ ❊ ❊

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي (١٦)، الذخيرة، للقرافي (١٠/ ٢٤-٢٥)، كشاف القناع (٥/ ٣٠٦٢).

المبحث السَّادس: من له حقُّ الاختيار؟

الحديث عن حرِّيَّة الاختيار في الفقه السِّياسيِّ الإسلاميِّ استنادًا إلى فقه الصَّحابة يدفعنا لتحرير القول فيمن له حقُّ الاختيار؟ فهل حقُّ الاختيار يشارك فيه عموم النَّاس أم أنَّه خاصٌّ بفئةٍ معيَّنةٍ منه؟

هذا المبحث هو ما اصطلح عليه بأهل الحلِّ والعقد في الفكّر السِّياسيِّ الإسلاميِّ.

وأهل الحلِّ والعقد مصطلحٌ شائعٌ في الفقه الإسلاميِّ، يتكرَّر ذكره في مؤلفات العلماء المتقدِّمين والمعاصرين.

وقد تتبَّع عددٌ من الباحثين المعاصرين هذا المصطلح في كتابات العلماء للبحث عن أوَّل من استخدم هذا المصطلح، فوجد أنَّ أقدم من استعمله هو الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1].

وقد ذكره الجاحظ باسم الخاصَّة: «نقول إنَّ على النَّاس إقامة الإمام نريد الخاصَّة، ولا نقول أيضًا إنَّ على الخاصَّة إقامة الإمام إلَّا مع الإمكان»[2].

«إنَّما يلزم النَّاس الأمر فيما عرفوا سبيله، وليس للعوامِّ خاصَّةً معرفةٌ بسبيلٍ بإقامة الأئمَّة فيلزمها أمرٌ أو يجري عليها نهيٌ»[3].

---

(١) انظر: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، لبلال صفي الدّين (٤٠).
(٢) العثمانية (٢٦١).
(٣) العثمانية (٢٥٦).

ثمّ ذكره أبو الحسن الأشعري في موضعين من كتبه، فقال: «وثبتت إمامة عليٍّ ﮁ بعد مقتل عثمان ﮁ بعقد من عقد له من الصّحابة من أهل الحلّ والعقد»[١].

«وكان عليٌّ إمامًا بعقد أهل العقد له»[٢].

كما ذكره الباقلاني، فقال: «إنّما يصير الإمام إمامًا بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الّذين هم أهل الحلّ والعقد والمؤتمنين على هذا الشّأن لأنّه ليس له طريقٌ إلّا النّصّ أو الاختيار»[٣].

ثمّ شاع هذا الاصطلاح أو ما هو قريبٌ منه عند من كتبوا في الفقه السّياسيّ كالماوردي،[٤] وأبي يعلى[٥]، وابن بطّال[٦]، والنّسفي[٧]، والسّمناني[٨] وأبي نعيم الأصفهاني[٩]، والجويني[١٠]، وغيرهم.

وقد ذكر بعض الباحثين أنّ للمصطلح حضورًا أقدم من ذلك، فقد وجد

(١) الإبانة عن أصول الدّيانة، للأشعري (١٧٨) و(١٧١).
(٢) مقالات الإسلاميين (٢/ ١٤٤).
(٣) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل، للباقلاني (٤٦٧).
(٤) الأحكام السّلطانية، للماوردي (١٥).
(٥) انظر: الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٢٣).
(٦) شرح صحيح البخاري (٨/ ٤٦١).
(٧) التّمهيد في أصول الدّين، للنسفي (١١٣).
(٨) روضة القضاة (١/ ٧٠).
(٩) تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، لأبي نعيم الاصبهاني (٢٠١).
(١٠) انظر: الغياثي (٢٤٨).

عند الصَّحابة كما نقل عن أبي بن كعب ﵁ أنَّه قال: «هلك أهل العقد»[١]، وقال الحسن: «خافوا من فوقهم من أهل العقد». قلت لأبي حمزة: «من هم أهل العقد؟» قال: «الأمراء»[٢].

والصَّواب أنَّ هذا ليس مندرجًا في الاصطلاح الَّذي يتحدَّث عنه أهل العلم، فأهل العقد هنا ليسوا هم الجماعة الَّتي تختار الإمام وبيدها الحلُّ والعقد، إنَّما هم الأمراء الَّذين يعقدون الأمور، وهذا معنًى مختلفٌ.

وبعد النَّظر في الاستعمال التَّاريخيِّ لهذا المصطلح نأتي إلى سؤال التَّعريف، فمن هم أهل الحلِّ والعقد؟

تتقارب تعريفات الفقهاء لهذا المصطلح، فهم: «الأمراء والعلماء والرُّؤساء ووجوه النَّاس الَّذين تيسَّر حضورهم ببلدة الإمام عند البيعة»[٣].

وذات الاسم يحمل المضمون، إذ: «كان تسميتهم بأهل الحلِّ والعقد مانعةً من الخلاف فيهم إذ المتبادر منه أنَّهم زعماء الأمَّة وأولو المكانة وموضع الثِّقة من سوادها الأعظم، بحيث تتَّبعهم في طاعة من يولُّونه عليها فينتظم به أمرها ويكون بمأمنٍ من عصيانها وخروجها عليه»[٤].

---

(١) أخرجه النسائي (٨٠٨)، والبيهقي في شعب الإيمان (٦/ ١٥)، وإسناده صحيح، وصححه الحاكم في المستدرك (١/ ٢١٤)، والألباني في صحيح سنن النسائي (٢/ ٤٥٢).

(٢) انظر: شعب الإيمان (٦/ ١٥).

(٣) تحرير الأحكام، لابن جماعة (١٧) وانظر: مآثر الإنافة (٢٧)، شرح المقاصد، للتفتازاني (٥/ ٢٣٢) الجوار المضية في الآداب السلطانية، للمناوي (٤٩).

(٤) الخلافة، لمحمد رشيد رضا (١٨-١٩)، وانظر: أهل الحل والعقد، لعبد الله الطريقي (١٦-١٨).

وحين نحرِّر مفهوم أهل الحلِّ والعقد من خلال فقه الصَّحابة وتطبيقاتهم نجد أنَّنا بحاجةٍ للإجابة عن أسئلةٍ ثلاثةٍ:

السُّؤال الأوَّل: هل كان لأهل الحلِّ والعقد حضورٌ عند الصَّحابة؟

السُّؤال الثَّاني: هل كان اختيارهم ملزمًا للنَّاس أم ترشيحًا؟

السُّؤال الثَّالث: هل وجودهم قائمٌ على اعتبارٍ شرعيٍّ ثابتٍ أم متعلِّقٌ بظرفٍ تاريخيٍّ؟

وأجوبة هذه الأسئلة تكون في المطالب الثَّلاثة التَّالية:

المطلب الأوَّل

حضور مفهوم أهل الحلِّ والعقد في فقه الصَّحابة

لم يستعمل الصَّحابة ﷺ هذا المصطلح، فهو مفهومٌ حادثٌ جاء بعدهم، غير أنَّ الحكم بعدم معرفة الصَّحابة لهذا المفهوم لا يكفي أن يعتمد فيه على غياب معرفتهم لذات المصطلح، فلا بدَّ من البحث عن ذات المعنى، وهل هو موجودٌ لديهم أم لا؟ فالعلماء الَّذين قرَّروا هذا المعنى إنَّما أخذوه بناءً على استقراء وقائع الصَّحابة ﷺ، وحين نستقرئ هذه الوقائع نجد أنَّ وجود فئةٍ معيَّنةٍ من النَّاس هي الَّتي يرجع إليها في تحديد الحاكم وهي المرجع في البيعة كان متقرِّرًا بوضوحٍ في فقه الخلفاء الرَّاشدين.

ومن الشَّواهد عليه:

أنَّ عمر قال لأهل الشُّورى حين استخلفهم: إنِّي نظرت فوجدتكم رؤساء

النّاس وقادتهم، ولا يكون هذا الأمر إلّا فيكم[١].

كما كان ظاهرًا في سيرة الخلفاء الرّاشدين أنَّ ثمَّ فئةً معيَّنةً هم الَّذين بيدهم الإمرة:

فكانت البيعة بيد أهل المدينة كما قال عليٌّ لابنه الحسن لما طلب منه أن ينتظر بيعة الأمصار:

«وأمّا قولك لا تبايع حتَّى تأتي بيعة الأمصار فإنَّ الأمر أمر المدينة، وكرهنا أن يضيع هذا الأمر»[٢].

وعن المعتمر بن سليمان قال: «قلت لأبي: إنَّ النَّاس يقولون إنَّ بيعة عليٍّ لم تتم، قال: يا بُنيَّ بايعه أهل الحرمين، وإنَّما البيعة لأهل الحرمين»[٣].

بل والبيعة في فئةٍ من أهل المدينة:

قال عمر بن الخطَّاب: «إنَّ هذا الأمر في أهل بدرٍ ما بقي منهم أحدٌ، ثمَّ في أهل أحدٍ ما بقي منهم أحدٌ، وفي كذا وكذا، وليس فيها لطليق ولا لولد طليق ولا لمسلمة الفتح شيءٌ»[٤].

وكان المهاجرون والأنصار هم من يتولَّونها، فعن محمَّد بن الحنفيَّة

---

(١) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٢٢٨) من طرق بعضها مرسل، وبعضها ضعيف.

(٢) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٥٥- ٤٥٦) وفي سنده سيف بن عمر التّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة.

(٣) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٢٠٨) وفي سنده ضعف يسير، ففيه محمد ابن عائشة، ترجم له ابن عساكر في تاريخ دمشق (٥٢/ ٢٣٤) ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا.

(٤) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٣٤٢) وفيه راوٍ لم يُسمّ.

قال: «كنت مع أبي حين قتل عثمان رضي الله عنه فدخل منزله فأتاه أصحاب رسول اللَّه ﷺ فقالوا: إنَّ هذا الرَّجل قد قتل ولا بدَّ للنَّاس من إمام ولا نجد اليوم أحدًا أحقَّ بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقةً ولا أقربَ من رسول اللَّه ﷺ، فقال: لا تفعلوا، فإنِّي أكون وزيرًا خيرًا من أكون أميرًا فقالوا لا واللَّه ما نحن بفاعلين حتَّى نبايعك قال: ففي المسجد، فإنَّ بيعتي لا تكون خفيَةً ولا تكون إلا عن رضا المسلمين، فقال عبد اللَّه بن عبَّاسٍ: فلقد كرهت أن يأتي المسجد مخافة أن يشغَّب عليه وأبى هو إلَّا المسجد فلمَّا دخل المهاجرون والأنصار فبايعوه ثمَّ بايعه النَّاس»[١].

وقال معاوية في خلافة عثمان بمحضر عليٍّ وسعدٍ والزُّبير وطلحة: «أنتم أصحاب رسول اللَّه ﷺ وخيرته في الأرض وولاة أمر هذه الأمَّة، لا يطمع في ذلك أحدٌ غيركم، اخترتم صاحبكم من غير غلبةٍ ولا طمعٍ»[٢].

حتَّى إنَّ معاوية في خطبة بيعة يزيد كان يستشهد بالشُّورى فقال: «إنَّ هؤلاء الرَّهط سادة النَّاس وخيارهم لا نستبدُّ بأمرٍ دونهم، ولا نقضي أمرًا إلَّا عن مشورتهم»[٣].

وخطب معاوية بين يدي عثمان فقال: «إنَّ هؤلاء الرَّهط من المهاجرين قد أنعم اللَّه عليهم في أنفسهم وأنعم على المسلمين بهم فهم ولاة هذا الأمر ما بقي منهم إنسان»[٤].

---

(١) إسناده حسن: تقدم تخريجه.

(٢) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٣) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ١٠٩١- ١٠٩٢) من طريق صالح بن كيسان؛ به، وصالح لم يدرك القصة.

وقال لعليٍّ وطلحة والزُّبير: «فإنَّ النَّاس قد رأوا أنَّ هذا الأمر ميراثٌ لكم أيُّها النَّفر ليس لأحدٍ فيه حقٌّ معكم»[١].

وهو معنًى ظاهرٌ في ذلك الزَّمان وكان الأمصار يذكرون ذلك ويقرُّون به:

فعندما خطب أبو موسى الأشعري قال: «اقطعوا أوتاركم والزموا بيوتكم، خلُّوا قريشًا إذ أبوا إلَّا الخروج من دار الهجرة وفراق أهل العلم بالإمرة ترتق فتقها وتشعب صدعها»[٢].

وعن مطرف أنَّه دخل على عمَّار بن ياسر فقال له: «إنَّا كنَّا ضلالًا فهدانا اللَّه وكنَّا أعرابًا فهاجرنا يقيم مقيمنا يتعلَّم القرآن ويغزو الغازي فإذا قدم الغازي يتعلَّم القرآن وغزا المقيم، ننظر ما تأمروننا به فإذا أمرتمونا بأمرٍ اتَّبعنا وإذا نهيتمونا عن شيءٍ انتهينا جاءنا كتابكم بقتل أمير المؤمنين عمر وأنَّا بايعنا ابن عفَّان ورضينا لأنفسنا وأنفسكم فبايعنا لبيعتكم فلم قتلتموه»[٣].

وقام رجلٌ من عبد القيس فقال: «يا معشر المهاجرين، أنتم أوَّل من أجاب رسول اللَّه ﷺ فكان لكم بذلك فضلٌ، ثم دخل النَّاس في الإسلام كما دخلتم فلمَّا توفِّي رسول اللَّه ﷺ بايعتم رجلًا منكم واللَّه ما استأمرتمونا في شيءٍ من ذلك فرضينا واتَّبعناكم فجعل اللَّه عزَّ وجلَّ للمسلمين في إمارته بركةً، ثمَّ مات واستخلف عليكم رجلًا منكم فلم

---

(١) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ١٠٩٤) من طريق اللّيث بن سعد؛ به، واللّيث لم يدرك أحدا من الصّحابة.

(٢) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٨٢- ٤٨٤) وفي سنده سيف بن عمر التّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٨٣) وفي سنده رجل يقال له: قنافة العقيلي، لم أقف له على ترجمة!

تشاورونا في ذلك فرضينا وسلَّمنا، فلمَّا توفِّي الأمير جعل الأمر إلى ستَّة نفرٍ فاخترتم عثمان وبايعتموه من غير مشورةٍ منَّا ثمَّ أنكرتم من ذلك الرَّجل شيئًا، فقتلتموه من غير مشورةٍ منَّا، ثمَّ بايعتم عليًّا عن غير مشورةٍ منَّا، فما الَّذي نقمتم عليه فنقاتله؟ هل استأثر بفيءٍ أو عمل بغير الحقِّ؟ أو عمل شيئًا تنكرونه فنكون معكم عليه وإلَّا فما هذا»[١].

ولمَّا جمع أهل مصر أهل المدينة قالوا لهم: «أنتم أهل الشُّورى، وأنتم تعقدون الإمامة وأمركم عابرٌ على الأمَّة فانظروا رجلًا تنصِّبونه»[٢].

وقالوا لهم: «دونكم يا أهل المدينة فقد أجَّلناكم يومين، فوالله لئن لم تفرغوا لنقتلنَّ غدًا عليًّا وطلحة والزُّبير وأناسًا كثيرًا»[٣].

كما أنَّ بيعة كلِّ خليفةٍ كانت تتمُّ عبر فئةٍ خاصَّة، فبيعة أبي بكرٍ تمَّت في السَّقيفة وكان الحضور فيها لكبار المهاجرين والأنصار ولم يحضر كلُّ النَّاس أو عامَّتهم فيها، وبيعة عمر تمَّت باستخلاف أبي بكرٍ بعد أن استشار كبار الصَّحابة فيها، وبيعة عثمان كانت شورى بين السِّتَّة الَّذين اختارهم عمر، وبيعة عليٍّ تمَّت بعد بيعة جمهور الصَّحابة والتَّابعين، فلم تكن جميع الأمصار تشارك في البيعة إنَّما البيعة بيعة أهل المدينة، وكانت البيعة مرتبطةً بالمهاجرين والأنصار من أهل المدينة، وهذا تطبيقٌ عمليٌّ ظاهرٌ على استقرار مفهوم أهل الحلِّ والعقد عندهم.

---

(١) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٤٦٩- ٤٧٠) من طريق الزّهري؛ به، وهذا مرسل.

(٢) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٣٣- ٤٣٤) وفي سنده سيف بن عمر التّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة.

(٣) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٣٤) وفي سنده سيف بن عمر التّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة.

ولهذا اعتبرت بيعة عليّ ﷺ لأنّه قد: «انعقدت بيعته بأهل الحلّ والعقد من أصحاب رسول الله ﷺ وأهل دار الهجرة فوجب على أهل الشّام والحجاز والعراق وغيرهم مبايعته»[١].

إذن، فأهل الحلّ والعقد معنًى ظاهرٌ في سيرة الخلفاء الرّاشدين، وليس بالضّرورة أن يعرفوا هذا الاصطلاح بحدّ ذاته، لكنَّ المعنى متقرّرٌ وظاهرٌ كما سبق، على أنَّ ذات الاصطلاح ممكن حمله على معنًى شرعيٍّ ظاهرٍ هو أولو الأمر كما قال تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾.

المطلب الثّاني: أثر بيعة أهل الحلّ والعقد في ثبوت الإمامة

إذا سلّمنا بأنَّ بيعة أهل الحلّ والعقد كانت ظاهرةً في سيرة الخلفاء الرّاشدين، فما أثر بيعة أهل الحلّ والعقد، هل هي بيعةٌ نهائيّةٌ ملزمةٌ للأمّة تنعقد بها الإمامة أم مجرّد ترشيحٍ واختيارٍ للأمّة؟

وهي مسألةٌ تنازع فيها الباحثون المعاصرون فافترقوا فيها إلى رأيين:

الرّأي الأوّل: أنّها ملزمةٌ وليست ترشيحًا[٢]. لأنّهم ممثلون للأمّة فبيعتهم ملزمةٌ[٣].

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم (٧/ ٢٥٦).

(٢) انظر: النّظام الدّستوري في الإسلام، لمصطفى وصفي (٩١)، الإمامة العظمى، للدميجي (١٦٢)، رياسة الدّولة في الفقه الإسلامي، لمحمد رأفت عثمان (٢٢٨-٢٣٦)، البيعة في النّظام السّياسي الإسلامي، لأحمد صديق عبد الرّحمن (١٠٩)، الدّولة والسّيادة في الفقه الإسلامي، لفتحي عبد الكريم (٢٩٢).

(٣) انظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام، لمحمود الخالدي (٢٧٢)، أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، لبلال صفي الدّين (١٧٦).

الرَّأي الثَّاني: أنَّها مجرَّد ترشيح وأنَّ البيعة العامَّة لجمهور النَّاس هي الَّتي تعقد الإمامة[١] بدليل أنَّ الخلفاء أعقبت بيعتهم بيعةً أخرى في المسجد[٢].

وقد ذكر بعض المعاصرين أنَّ كتابات المتقدِّمين فيها غموضٌ فلا يعلم الأثر المترتِّب على بيعة أهل الحلِّ والعقد هل هو ترشيحٌ أم انعقادٌ؟[٣]

والصَّواب أنَّ المسألة ليس فيها غموضٌ، بل حكمها ظاهرٌ عند الفقهاء والمصنِّفين في الإمامة والأحكام السُّلطانيَّة، فهي بيعةٌ تنعقد بها الإمامة ويلزم الأمَّة النُّزول على رأي أهل الحل والعقد، ونستعرض هنا عددًا من هذه الأقوال:

يقول أبو الحسن الأشعري:

«وقال قائلون قد تكون بغير نصٍّ ولا توقيفٍ بل بعقد أهل العقد»[٤].

ويقول الباقلاني: «ولعلمنا بأنَّ سلف الأمَّة لم يراعوا في العقد لأبي بكرٍ وعمر وعثمان وعليّ حضور جميع أهل الحلِّ والعقد في أمصار المسلمين

---

(١) انظر: نظام الحكم الإسلامي، لمحمود حلمي (٦٦)، الحريات العامة، للعيلي (٢٢٦-٢٢٧)، نظام الإسلام، لوهبة الزّحيلي (٢٢٣)، رئيس الدّولة في الفكر الإسلامي، لمحمود بو ترعة (١١٣)، النظام السّياسي في الإسلام، لمحمد أبو فارس (٣١٣)، نظام الشّورى في الإسلام، لزكريا الخطيب (١٢٨)، السّلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي، لكمال صلاح رحيم (٤٣٠-٤٣٢)، تأصيل وتنظيم السّلطة في التّشريعات الوضعية والشّريعة الإسلامية، لعدي الكيلاني (١٦٤).

(٢) انظر: نظام الشّورى في الإسلام، لزكريا الخطيب (١٢٨).

(٣) انظر: الدّولة والسّيادة في الفقه الإسلامي (٢٨٢-٢٨٣).

(٤) مقالات الإسلاميين (٢/ ١٤٨).

ولا في المدينة أيضًا»[١].

«لأنَّ العقد تمَّ لمن حضر وعقد»[٢].

وقال الماوردي: «والإمامة تنعقد من وجهين أحدهما باختيار أهل العقد والحلّ»[٣].

وغيرهم كثيرٌ[٤]. ولهذا فلا اعتبار لبيعة العامَّة إلَّا تبعًا لبيعة أهل الحلّ والعقد[٥] وهذا يعني لزومها قطعًا.

فالمتقدِّمون يتحدَّثون عن بيعة أهل الحلّ والعقد على أنَّها بيعة انعقادٍ وطريق ثبوتٍ للإمامة، ولم تكن مجرَّد ترشيحٍ.

---

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل للباقلاني (٤٦٨).
(٢) تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل (٤٨١).
(٣) الأحكام السّلطانية، للماوردي (١٥) وانظر: الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (١٦).
(٤) انظر: الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٢٣) وانظر ص (٢٤)، الغياثي (٢٥١)، ايضاح طرق الاستقامة (٥٦)، تحرير الأحكام (١٧) مآثر الإنافة (٢٦)، مقدمة ابن خلدون (١٨٧)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (٤٢٥)، شرح المقاصد (٥/ ٢٣٢)، المسامرة شرح المسايرة (١٧١)، المصباح المضيء في خلافة المستضيء (١/ ٩٤)، الجواهر المضيئة في الاداب السّلطانية (٤٩)، السّيل الجرار (٤/ ٥١١)، إكليل الكرامة (١٩)، روضة القضاة (١/ ٧٠) وفي كتب المذاهب، انظر عند الحنفية: البحر الرّائق (٦/ ٢٧٥)، وعند المالكية: حاشية الدّسوقي على الشّرح الكبير (٦/ ٢٧٦) منح الجليل (٤/ ٤٥٦) الذّخيرة (١٠/ ٢٥)، بلغة السّالك لأقرب المسالك للصاوي (٣/ ٤٤٢)، وعند الشّافعية: أسنى المطالب (٤/ ١٠٩) روضة الطّالبين (٧/ ٢٦٤)، تحفة المحتاج (٩/ ٧٦) وعند الحنابلة: كشاف القناع على متن الاقناع (٥/ ٣٠٦٢).
(٥) انظر: كشاف القناع (٦/ ١٦٧)، البحر المحيط لابن حيان (١/ ٥٥١)، الغياثي (٢٤٥).

وهو ما كان قطعيًّا من فعل الصَّحابة:

ففي بيعة أبي بكرٍ ﷺ كان ظاهرًا أنَّ ما جرى في السَّقيفة كان مبايعةً لا ترشيحًا، وهو ظاهرٌ من سياق البيعة:

فعن أنس بن مالك ﷺ أنَّه سمع خطبة عمر الآخرة حين جلس على المنبر وذلك الغد من يوم توفِّي النَّبيُّ ﷺ فتشهَّد وأبو بكرٍ صامتٌ فكان ممَّا قال: «وإنَّ أبا بكرٍ صاحب رسول اللَّه ﷺ ثاني اثنين فإنَّه أولى المسلمين بأموركم فقوموا فبايعوه وكانت طائفةٌ منهم قد بايعوه قبل ذلك في سقيفة بني ساعدة وكانت بيعة العامَّة على المنبر»[١].

فهي بيعةٌ وليست مجرَّد ترشيحٍ.

وفي بيعة السَّقيفة، قال عمر: «فكثر اللَّغط وارتفعت الأصوات حتَّى فَرِقت من الاختلاف فقلت ابسط يدك يا أبا بكرٍ فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون ثمَّ بايعته الأنصار»[٢]. فظاهر أنَّ ما حدث كان مبايعةً وليست مجرَّد ترشيحٍ.

كما أنَّ لزوم بيعة أهل الحلِّ والعقد ظاهرٌ في بيعة عثمان بن عفَّان ﷺ:

ففي سياق البيعة أخذ عبد الرَّحمن بن عوفٍ بيد أحدهما فقال: «لك قرابةٌ من رسول اللَّه ﷺ والقدم في الإسلام ما قد علمت فاللَّه عليك لئن أمَّرتك لتعدلنَّ ولئن أمَّرت عثمان لتسمعنَّ ولتطيعنَّ. ثمَّ خلا بالآخر

(١) أخرجه البخاري (٧٢١٩).
(٢) أخرجه البخاري (٦٤٤٢).

فقال له مثل ذلك، فلمَّا أخذ الميثاق، قال: ارفع يدك يا عثمان فبايعه فبايع له عليٌّ وولج أهل الدَّار فبايعوه»[١].

وقال عبد الرَّحمن: «يا علي إنِّي قد نظرت في أمر النَّاس فلم أرهم يعدلون بعثمان فلا تجعلنَّ على نفسك سبيلًا، فقال: أبايعك على سنَّة اللَّه ورسوله والخليفتين من بعده فبايعه عبد الرَّحمن وبايعه النَّاس المهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون»[٢]

فالسِّياق ظاهرٌ في كونها بيعةً ملزمةً، كما أنَّ قوله: «لا تجعل على نفسك سبيلًا»، أي: من الملامة إذا لم توافق الجماعة[٣]، وهذا يدلُّ على لزومٍ وانعقادٍ.

كما قال فيها: «لئن أمَّرتك لتعدلنَّ، ولئن أمَّرت عثمان لتسمعنَّ ولتطيعنَّ» فجزم بالإمرة ولم يكن ليجزم بذلك لولا أنَّ اختياره ملزمٌ وقاطعٌ.

وعن المسور: «لما ولي عبد الرَّحمن بن عوفٍ الشُّورى كان أحبَّ النَّاس إلي أن يليه فإن تركه فسعد بن أبي وقَّاص فلحقني عمرو بن العاص فقال: ما ظن خالك باللَّه إن ولَّى هذا الأمر أحدًا وهو يعلم أنَّه خيرٌ منه، فقال عبد الرَّحمن: فواللَّه لأن تؤخذ مديةٌ فتوضع في حلقي ثمَّ ينفذ بها إلى الجانب الآخر أحبَّ إليَّ من ذلك»[٤].

---

(١) أخرجه البخاري (٣٧٠٠).
(٢) أخرجه البخاري (٧٢٠٧).
(٣) انظر: فتح الباري (١٣/ ١٩٧).
(٤) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ١٣٣) وفي سنده: أم بكر بنت المسور، مقبولة - كما في التَّقريب (٨٧٠٦) -.

فقوله: «إن ولَّى»، ظاهرٌ أنَّ أمر التَّأمير إليه.

وعن ابن عمر أنَّ عبد الرَّحمن بن عوفٍ قال لأهل الشُّورى: «هل لكم إلى أن أختار لكم وأتفصَّى منها؟»[١].

فخرج منها مقابل أن يكون له التَّرجيح وهذا يجعله ملزمًا.

وقال عبد الرَّحمن: «أيُّكم يبرأ من الأمر ويجعل الأمر إليَّ، ولكم اللَّه عليَّ ألَّا آلوكم عن أفضلكم وخيركم للمسلمين»[٢].

فالولاية التي تتم عن طريق اختيار أحدهم بشرط أن يختار واحدًا منهما ولا يتعداهما دليل على أحقيتهم بالأمر، وأنها بيعة لازمة وليست مجرد ترشيح.

فظاهرٌ من سيرة الخلفاء الرَّاشدين أنَّ بيعة أهل الحلِّ والعقد كانت بيعةً ملزمةً منعقدةً، كما سبق.

وهل الاستخلاف ملزمٌ كذلك أم مجرَّد ترشيحٍ؟

وكما وقع خلافٌ في لزوم بيعة أهل الحلِّ والعقد عند المعاصرين، وقع في الاستخلاف خلافٌ كذلك، وإن كان الخلاف فيه أضعف بكثيرٍ، فالرَّأي الَّذي عليه أكثر المعاصرين هو أنَّ الاستخلاف مجرَّد ترشيح غير ملزم للأمَّة وأنَّ الانعقاد يحصل ببيعة النَّاس بعد ذلك[٣]. بدليل أنَّ آية الشُّورى ﴿وَأَمۡرُهُمۡ

(١) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ١٣٤) وفي سنده: أبو المعلى الجزري فرات بن السَّائب، ضعفه كثير من الأئمة -كما في لسان الميزان (٦/ ٣٢٢)-.

(٢) إسناده حسن: أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٣٣٧) وفي سنده محمد بن فضيل، تقدَّم أنه صدوق رمي بالتَّشيع.

(٣) انظر: السِّياسة الشَّرعية، لعبد الوهاب خلاف (٥٨)، نظام الشُّورى في الإسلام، =

﴿شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] تدلُّ على أنَّ بيعة العامَّة هي الَّتي تنعقد بها الخلافة[١].

والرَّأي الثَّاني للمعاصرين هو أنَّها ملزمةٌ[٢].

أمَّا الفقهاء المتقدّمون:

فهم متَّفقون على صحَّة الولاية بالاستخلاف.

بدليل فعل أبي بكرٍ ﷺ حيث لم يجدِّد لمن جاء بعده بعهدٍ اكتفاءً بعهده، كما لم يبد أحدًا من صحب رسول اللّه ﷺ عليها نكيرًا[٣].

= للخطيب (١٣٢)، نظام الحكم الإسلامي، لمحمود حلمي (٦٨)، قواعد نظام الحكم في الإسلام، للخالدّي (٢٧٨)، الشّورى بين النّظرية والتّطبيق، لقحطان الدّوري (٢٣٥)، الإمامة العظمى (١٩٠)، نظرية الدّولة في الإسلام، لعبد الغني بسيوني (٣٤٣)، نظام الحكم في الإسلام، للنبهان (٥٣٧)، طرق اختيار الخليفة، لفؤاد النادي (١٨٥)، الحريات العامة، لعبد الحكيم العيلي (٢٢٦-٢٢٧)، رياسة الدّولة في الفقه الإسلامي (٢٩٠-٢٩١)، نظام الحكم في الإسلام، لمحمد يوسف موسى (١١٩)، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية (٦٢١)، الدّولة وسلطتها التّشريعية، لحسن صبحي (١٦٣)، فقه الخلافة وتطورها (١٦١)، نظام الإسلام، للزحيلي (٢٢٣)، ، دراسات في منهاج الإسلام السّياسي (٢٥٣)، نظام الحكم في الشّريعة والتّاريخ، لظافر القاسمي (١٦٨)، أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي (٤٢٠-٤٢٥)، رئيس الدّولة في الفكر الإسلامي، لمحمود بو ترعة (١١٥)، النّظام السّياسي في الإسلام، لمحمد أبو فارس (٢٣١)، الدّولة والسّيادة في الفقه الإسلامي (٢٧٧)، منهج السّنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ليحيى إسماعيل (٣٧٧-٣٧٨)، فقه الشّورى والاستشارة، لتوفيق الشّاوي (١٤٢)، الحرّيّة أو الطّوفان (٢٣)، الأحكام الشّرعية للنوازل السّياسية، لعطية عدلان (١٤٨).

(١) انظر: رئيس الدّولة في الفكر الإسلامي لمحمود بوترعة (١١٥).

(٢) انظر: الخليفة توليته وعزله (١٤٤-١٤٥).

(٣) انظر: مآثر الإنافة (٣٠)، الغياثي (٢٩٥).

وحُكي إجماعًا[١] فقد: «اعتقد كافة علماء الدِّين تولية العهد مسلكًا في إثبات الإمامة في حقِّ المعهود إليه المولَّى، ولم ينف أحدًا أصلها أصلًا»[٢]. حيث: «لسنا نعرف منهم من ينكر ذلك ولا يثبت عن أحدٍ منهم بروايةٍ شاذَّةٍ ومقالةٍ مرويَّةٍ أنَّه لم يكن قائلًا بها ولا ذاهبًا إليها»[٣].

وقد اتَّفقت الأمَّة على أنَّ الاستخلاف سنَّةٌ[٤].

غير أنَّ ثمَّة خلافًا بين الفقهاء في اشتراط رضا أهل الحلِّ والعقد عن هذا الاستخلاف، فذهب بعضهم إلى اشتراطه بما يجعل الاستخلاف كالتَّرشيح من الخليفة وليس ملزمًا وهو الصَّحيح من مذهب المالكيَّة[٥] وقولٌ عند الشَّافعيَّة[٦] قال به بعض الحنابلة[٧].

وقال آخرون بعدم اشتراطه بما يجعله ملزمًا، وهو مذهب الشَّافعيَّة في

---

(١) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (١٨)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل (٥٠٤)، أبكار الأفكار (٥/ ٢٥٦)، المسامرة شرح المسايرة (١٧١)، روضة الطّالبين (٧/ ٢٦٤)، عجالة المحتاج، لابن الملقن (٤/ ١٦١٣)، نهاية المحتاج (٤/ ٣٩١)، مغني المحتاج (٩/ ٧٧)، إكليل الكرامة (٣٣)، فتح الباري (١٣/ ٢٠٧)، شرح صحيح مسلم (١٢/ ٢٠٥)، المفهم (٤/ ١٤).

(٢) الغياثي (٢٩٥).

(٣) تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل (٥٠٤).

(٤) انظر: شرح السّنة، للبغوي (١٠/ ٨٤).

(٥) انظر: الذخيرة (١٠/ ٢٧).

(٦) انظر: الأحكام السّلطانية (١٩)، الحاوي الكبير (٨/ ٣٤٠)، أسنى المطالب (٤/ ١٠٩).

(٧) انظر: الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٢٥).

الأصحِّ[١]، ومذهب الحنابلة[٢]. وهو ما يظهر من حكاية فقهاء الحنفيَّة[٣] والمالكيَّة[٤].

كما نسب هذا القول إلى الغزاليِّ وابن تيمية، لما جاء في نصوص كلامهما من تعليق البيعة بجمهور أهل الشَّوكة، فمن أقوال ابن تيمية: «إنَّه متى صار إمامًا، فذلك بمبايعة أهل القدرة له، وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكرٍ إنَّما صار إمامًا لمَّا بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنَّهم لم ينفذوا عهد أبي بكرٍ ولم يبايعوه لم يصر إمامًا سواءً كان ذلك جائزًا أم غير جائزٍ»[٥].

وقال أيضًا: «ولو قدر أنَّ عمر وطائفةً معه بايعوه وامتنع سائر الصَّحابة عن البيعة لم يصر إمامًا بذلك وإنَّما صار إمامًا بمبايعة جمهور الصَّحابة الَّذين هم أهل القدرة والشَّوكة»[٦].

وقال: «عثمان لم يصر إمامًا باختيار بعضهم بل بمبايعة النَّاس له وجميع المسلمين بايعوا عثمان بن عفَّان ولم يتخلَّف عن بيعته أحدٌ»[٧].

---

(١) انظر: مغني المحتاج (٤/ ١٣١)، أسنى المطالب شرح روض الطَّالب (٤/ ١١٠) الجواهر المضية في الاداب السّلطانية (٥٠).
(٢) انظر: كشاف القناع (٥/ ٣٠٦٢)، شرح منتهى الارادات (٦/ ٢٧٤)، إيضاح طرق الاستقامة (٦٣).
(٣) انظر: المسامرة شرح المسايرة (١٧١)، حاشية ابن عابدين (٢/ ٢٨٣).
(٤) انظر: بلغة السّالك (٣/ ٤٤٢)
(٥) منهاج السّنة النبوية (١/ ٥٣٠).
(٦) منهاج السّنة النبوية (١/ ٥٣٠).
(٧) منهاج السّنة النبوية (١/ ٥٣٢).

وقال: «وإلَّا فلو قدر أنَّ عبد الرَّحمن بايعه ولم يبايعه عليٌّ ولا غيره من الصَّحابة أهل الشَّوكة لم يصر إمامًا»(١).

وأمَّا الغزاليُّ، فمن أقواله هنا، قوله: «الغرض قيام شوكة الإمام بالاتِّباع والأشياع»(٢).

وقال أيضًا: «ولو لم يبايعه غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقسامًا متكافئًا لا يتميَّز فيه غالبٌ عن مغلوبٍ، لما انعقدت الإمامة، فإنَّ شرط ابتداء الانعقاد قيامُ الشَّوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظَّواهر على المبايعة»(٣).

وقال: «مدار جميع ذلك على الشَّوكة ولا تقوم الشَّوكة إلَّا بموافقة الأكثرين من معتبري كلِّ زمانٍ»(٤).

وقال: «الإمامة عندنا تنعقد بالشَّوكة، والشَّوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلَّا بصرف اللَّه القلوب قهرًا إلى الطَّاعة والموالاة»(٥).

وقد أخذ منها بعض المعاصرين عدم لزوم الأخذ بالعهد والاستخلاف، فالإمامة لا تتحقَّق إلَّا ببيعة جمهور النَّاس الَّذين تحصل بهم مقاصد الإمامة(٦).

---

(١) منهاج السّنة النّبوية (١/ ٥٣٣).
(٢) فضائح الباطنية (١٧٧).
(٣) فضائح الباطنية (١٧٧).
(٤) فضائح الباطنية (١٧٧).
(٥) فضائح الباطنية (١٧٩).
(٦) انظر: رئيس الدّولة في الفكر الإسلامي، لبوترعة (١٢٤-١٢٥).

والحقيقة أنَّ هذا القول لا يعني أنَّ ابن تيمية والغزاليَّ يعارضان قول من يرى لزوم الاستخلاف ولا أنَّهما يقبلان به، لأنَّ الفقهاء الَّذين يرون الاستخلاف ملزمًا، يجعلون من شرط ذلك أن يخضع النَّاس للإمام ويبايعوا، وأمَّا حين لا تحصل له البيعة فلا يقال إنَّه إمامٌ من دون أن يوجد من يسمع له ويطيع، فالشَّوكة شرطٌ لا بدَّ منه.

فهو إنَّما يصير سلطانًا بالمبايعة وبأن ينفذ حكمه على رعيته خوفًا من قهره فإن لم يبايع لم يصر سلطانًا[١].

لهذا قال ابن تيمية (سواء كان ذلك جائزًا أم غير جائز) وهي إشارةٌ واضحةٌ إلى الخلاف الَّذي سبق في حكم لزوم عهد الخليفة، بما يعني أنَّ تقريره جاء في موضوعٍ آخر مختلفٍ عن هذا الخلاف.

وحين ننظر في سياق كلام ابن تيمية والغزالي نجدهما في سياقٍ مختلفٍ عن كلام الفقهاء، فالفقهاء يتحدَّثون عن انعقاد الإمامة ولزومها وما يتبع ذلك من وجوب السَّمع له وترك منازعته، بينما سياق ابن تيمية كان في الرَّدِّ على الرَّافضيِّ فيما زعمه من أنَّ بيعة الخلفاء كانت برضا عددٍ قليلٍ منهم، فأثبت ابن تيمية له أنَّهم لم تستقرَّ إمامتهم إلَّا ببيعة جمهور النَّاس وليس بعددٍ قليلٍ منهم، وكذلك الغزاليُّ كان يقرِّر رضا النَّاس عن بيعة المستضيء.

ولهذا انتقد ابن تيمية من رأى من الفقهاء أنَّ البيعة تنعقد بواحدٍ من أهل الحلِّ والعقد وذكر أنَّ هذا من أقوال المتكلِّمين[٢]، ولم يذكر مثل هذا عن

(١) انظر: حاشية ابن عابدين (٨/ ٣٧)، الجواهر المضية في الاداب السّلطانية (٤٩).
(٢) انظر: منهاج السّنة (٣/ ٣٩١).

الانعقاد بالاستخلاف.

كما أنَّ كلام ابن تيمية والغزالي ينطبق حتَّى على الحاكم المتغلِّب، فحين يبايعه أهل الشَّوكة والقوَّة من النَّاس تنعقد إمامته لتحقق مقاصد الإمامة فيه، ولا يقال إنَّهما يريان جواز التَّغلُّب، ولهذا قال ابن تيمية: «فالحلُّ والحرمة متعلِّقٌ بالأفعال وأمَّا نفس الولاية والسُّلطان فهو عبارةٌ عن القدرة الحاصلة ثمَّ قد تحصل على وجهٍ يحبُّه اللَّه ورسوله كسلطان الخلفاء الرَّاشدين وقد تحصل على وجهٍ فيها معصيةٌ كسلطان الظَّالمين»[١]. فالسُّلطان لا بدَّ له من قوةٍ ونفوذٍ وخضوعٍ، فلو حصلت للمتغلِّب فهو سلطانٌ ولو كان طريقه غير شرعيٍّ، بينما بحث الفقهاء في الطَّريق الشَّرعيِّ الموصِّل إلى هذه القوَّة.

إذا تقرَّر وجود هذا الخلاف بين الفقهاء، فإنَّنا بحاجةٍ لمحاكمة هذا الخلاف إلى سنَّة الصَّحابة ﷺ:

فهل كان الاستخلاف في عصر الصَّحابة ترشيحًا أم ملزمًا؟

يجب تحرير حال الاستخلاف في عصر الصَّحابة أولًا وهل كان ملزمًا في عصرهم أم مجرَّد ترشيحٍ، ثمَّ الانتقال بعدها إلى الاستخلاف هل هو ملزمٌ أم ترشيحٌ أم ماذا؟ فمن الخطأ خلطهما في مبحثٍ واحدٍ، فاختيار أنَّ الاستخلاف ترشيحٌ لا يعني أن يكون فعل الصَّحابة كذلك، فيجب أولًا تحرير موقفهم.

ومع استقراء مواقف الصَّحابة مع الاستخلاف يظهر لنا بجلاءٍ أنَّ

(١) منهاج السّنة النبوية (١/ ٥٣٠).

الاستخلاف كان ملزمًا ومنعقدًا، وأنَّ من يختاره الإمام السَّابق فهو المستحقُّ للإمامة، ولم يكن الأمر مجرَّد ترشيحٍ أو اختيارٍ من الحاكم، بل هو استخلافٌ تامٌّ تنعقد به الإمامة.

وتتبُّع شواهد ذلك من سيرتهم يوصِّل لهذه النَّتيجة بكلِّ جلاءٍ:

ففي استخلاف أبي بكرٍ لعمر نجد الدَّلائل التَّالية القاطعة في كون الاستخلاف ملزمًا وتنعقد به الإمامة:

أوَّلًا: وصية أبي بكرٍ لخليفته من بعده:

كان أبو بكرٍ يوصي خليفته من بعده، ويوصي بدفع تركته له: فعن عائشة أنَّ أبا بكرٍ حين حضره الموت قال: «إنِّي لا أعلم عند أبي بكرٍ من هذا المال شيئًا غير هذه اللُّقحة وغير هذا الغلام الصَّيقل كان يعمل سيوف المسلمين ويخدمنا فإذا متُّ فادفعيه إلى عمر»[١]. فجزم به لعمر.

وكان أبو بكرٍ يوصي عمر بتفاصيل الإمارة، فلما قدم المثنى بن حارثة، قال أبو بكرٍ: «عليَّ بعمر، إنِّي لأرجو أن أموت من يومي هذا، وذلك يوم الاثنين فإن أنا متُّ فلا تمسينَّ حتَّى تندب النَّاس مع المثنى ولا تشغلنَّكم مصيبةٌ وإن عظمت عن أمر دينكم ووصيَّة ربكم»[٢].

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ١٩٢)، وأحمد في الزّهد (٥٦٨)، وابن زنجويه في الأموال (٢/ ٥٩٧)، والبلاذري أنساب الأشراف (١٠/ ٧٦)؛ من طريق عبيد الله بن عمر، عن عبدالرّحمن بن القاسم، عن أبيه، عن عائشة؛ به، وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه الطّبري في تاريخه (٣/ ٤١١- ٤١٤) وفي سنده سيف بن عمر التّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة.

كما دعاه ﷺ وأوصاه بوصيةٍ طويلةٍ قبيل وفاته[١].

ثانيًا: مبايعتهم للمستخلف في حياة الخليفة:

ففي آخر حياة أبي بكرٍ ﷺ أمر عثمان ﷺ أن يخرج بالكتاب مختومًا ومعه عمر بن الخطّاب وأسيد بن سعيد القرظي فقال عثمان للنّاس: «أتبايعون لمن في هذا الكتاب؟ فقالوا: نعم. وقال بعضهم: قد علمنا به، فأقرّوا بذلك جميعًا ورضوا به وبايعوا ثمّ دعا أبو بكر عمر خاليًا فأوصاه بما أوصاه به»[٢].

وعن قيس بن أبي حازم قال: «خرج علينا عمر ومعه شديد مولى أبي بكرٍ ومعه جريدةٌ يجلس بها النّاس، فقال: أيُّها النّاس! اسمعوا قول خليفة رسول اللّه ﷺ: إنّي قد رضيت لكم عمر فبايعوه»[٣].

ثالثًا: تسمية الاستخلاف بالتّولية والإمرة:

«ثمّ خرج من عنده فرفع أبو بكرٍ يديه مدًّا فقال: اللّهمّ إنّي لم أرد بذلك إلّا صلاحهم وخفت عليهم الفتنة فعملت فيهم بما أنت أعلم به واجتهدت لهم رأيي فولّيت عليهم خيرهم وأقواهم عليهم وأحرصهم على ما أرشدهم»[٤].

---

(١) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٢/ ٦٧٠- ٦٧٢) من طريق أبي بكر بن حفص؛ به، مرسلا.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ١٩٩) من طرق كلها مرسلة، مع ضعف في بعضها، وأخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٢/ ٦٦٩) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم، وشيوخه مجهولون.

(٣) أخرجه أبو نعيم في فضائل الخلفاء (٢٠٩)، وإسناده صحيح.

(٤) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

وقال أبو بكرٍ: «إنّي ولَّيت أمركم خيركم في نفسي، فكلُّكم ورم أنفه من ذلك يريد أن يكون الأمر له دونه»[١].

كما أنَّ اسم الاستخلاف يدلُّ على اللُّزوم، فهو مستخلَفٌ وليس مجرَّد مرشَّح:

قالت عائشة: «لما ثقل أبي دخل عليه فلانٌ وفلانٌ فقالوا: يا خليفة رسول اللَّه! ماذا تقول لربِّك إذا قدمت عليه غدًا وقد استخلفت علينا ابن الخطَّاب؟ فقال: أجلسوني، أباللَّه ترهبوني؟ أقول: استخلفت عليهم خيرهم»[٢].

ودخل طلحة بن عبيد اللَّه فقال: «استخلفت على النَّاس عمر وقد رأيت ما يلقى النَّاس منه وأنت معه فكيف به إذا خلا بهم وأنت لاقٍ ربَّك فسائلك عن رعيَّتك»[٣].

ولهذا جاء في وصيَّة أبي بكرٍ ﵁: «إنِّي استخلفت من بعدي عمر بن الخطَّاب فإن قصد وعدل فذاك ظنِّي به، وإن جار وبدَّل فالخير أردت ولا أعلم الغيب»[٤].

فأبو بكرٍ يتحدَّث عن عمر على اعتبار أنَّه هو الخليفة فذكر ما يعتقده فيه

---

(١) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.
(٢) إسناده حسن: تقدم تخريجه.
(٣) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٣/ ٤٣٣)، وفي سنده محمد بن حميد الرَّازي، تقدم أنه ضعيف، وفيه عنعنة محمد بن إسحاق، وهو مدلس، كما تقدم.
(٤) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٢/ ٦٧٢)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٠/ ٤١٥) من طريق أبي بكر بن سالم؛ به. وهذا مرسل.

من العدل وما يخافه من الجور.

رابعًا: أنَّ من مقاصد الاستخلاف عند الصَّحابة هو حفظ الأمَّة وقطع الاختلاف والنِّزاع، بما يؤكِّد لزومه وانعقاده:

فـ: «لمَّا أملى أبو بكرٍ صدر الكتاب بقي ذكر عمر، فذهب به قبل أن يسمِّي أحدًا، فكتب عثمان إنِّي قد استخلفت عليكم عمر بن الخطَّاب، ثمَّ أفاق أبو بكرٍ فقال: اقرأ عليَّ ما كتبت فقرأ عليه ذكر عمر فكبَّر أبو بكرٍ وقال: أراك خفت إن أقبلت نفسي في غشيتي تلك يختلف النَّاس فجزاك اللَّه عن الإسلام وأهله خيرًا»[١].

ثمَّ قال: «يا أيُّها النَّاس إنِّي رأيت كأنَّ ديكًا نقرني نقرةً أو نقرتين، وإنِّي لا أرى ذلك إلَّا لحضور أجلي، وإنَّ أناسًا يأمرون بأن أستخلف، وإنَّ اللَّه لم يكن ليضيع دينه ولا خلافته»[٢].

فالاستخلاف في فقه الصَّحابة عاصمٌ من الفتنة والاختلاف والافتراق، بما يعني أنَّه في درجةٍ من اللُّزوم لا يمكن معها الاختلاف والافتراق.

خامسًا: مباشرة المستخلف الخلافة بعد وفاة الخليفة:

فقد خطب عمر مباشرةً بعد دفن أبي بكرٍ، فعن حميد بن هلال قال: «أخبرنا من شهد وفاة أبي بكر الصِّدِّيق فلما فرغ عمر من دفنه نفض يده عن تراب قبره ثمَّ قام خطيبًا مكانه فقال: إنَّ اللَّه ابتلاكم بي وابتلاني

---

(١) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم (٥٦٧).

بكم وأبقاني فيكم بعد صاحبي»[١].

سادسًا: تسمية الاستخلاف بيعة:

قال عبد الرَّحمن بن أبي بكرٍ معترضًا على بيعة يزيد بن معاوية: «ليس بسنَّة أبي بكرٍ، وقد ترك أبو بكر الأهل والعشيرة والأصيل وعمد إلى رجلٍ من بني عدي بن كعب إذ رأى أنَّه لذلك أهلٌ فبايعه»[٢].

فسمَّاها بيعةً.

وأبو بكر لمَّا عهدها إلى عمر في محضرٍ من الصَّحابة لم يقل أحدٌ لِمَ تعهد إليه؟ أو ليس لك أن تعهد؟ ولو كان ليس له ذلك لأنكروا عليه ولقالوه في مجلسه وبعد وفاته، فهذه المسألة أولى بالإنكار من إنكارهم كون عمر فظًّا غليظًا[٣].

ولظهور أمر الاستخلاف والانعقاد في بيعة عمر بن الخطَّاب ذهب كثيرٌ من أهل العلم إلى عدم اشتراط الشُّورى فيها ولا رضا أهل الاختيار بناءً على ما استنبطوه من فعل أبي بكرٍ: فـ«الصَّحيح أنَّ بيعته منعقدةٌ وأنَّ الرِّضا بهم غير معتبرٍ لأنَّ بيعة عمر ﵁ لم تتوقف على رضا الصَّحابة»[٤].

«والَّذي يجب القطع به أنَّ ذلك لا يشترط، فإنَّا على اضطرارٍ نعلم أنَّ أبا بكرٍ ﵁ لمَّا ولَّى عمر ﵁ لم يقدِّم على توليته مراجعةً واستشارةً

(١) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٢٧٥)، وإسناده صحيح إلى حميد، ولكن تبقى جهالة شيوخه.
(٢) إسناده ضعيف.
(٣) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدَّلائل (٥٠٣-٥٠٤).
(٤) الأحكام السلطانية، للماوردي (١٩)، وانظر: الذَّخيرة (١٠/ ٢٧).

ومطالعةً وإذ أمضى فيه ما حاوله لم يسترض أحدًا من أهل الاختيار على توافر المهاجرين والأنصار»(١).

وفي استخلاف عمر للسّتَّة في الشُّورى، نجد في القطع بلزومها من البراهين ما يلي:

أوّلًا: الجزم بأنَّ الإمرة فيهم:

قال عمر: «إنِّي لا أعلم أحدًا أحقَّ بهذا الأمر من هؤلاء النَّفر الَّذين توفِّي رسول اللَّه ﷺ وهو عنهم راضٍ فمن استخلفوا بعدي فهو الخليفة فاسمعوا له وأطيعوا»(٢).

وقال: «إن متُّ فأمركم إلى هؤلاء السّتَّة»(٣).

فجزم بأنَّ الأمر إلى هؤلاء، فهؤلاء هم المستحقُّون للولاية وليس مجرَّد أسماءٍ مرشَّحةٍ يمكن أن يشاركهم غيرهم فـ: «عمر ﷺ عهد بها إلى أهل الشُّورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقادًا لصحَّة العهد بها وخرج باقي الصَّحابة منها»(٤).

وعن سمَّاك قال: «جعلها عمر شورى بين عثمان وعليّ والزُّبير وطلحة وعبد الرَّحمن بن عوفٍ وسعد»(٥). فالشُّورى محصورةٌ بينهم.

---

(١) الغياثي (٢٩٨).

(٢) أخرجه البخاري (١٣٩٢).

(٣) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٦١) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم.

(٤) الأحكام السّلطانية، للماوردي (١٨-١٩).

(٥) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٣٤٢)، وإسناده صحيح إلى سماك، لكنه لم يدرك عمر.

وجعل البيعة فيهم فقال: «فمن بايعتم له منهم فاسمعوا له وأطيعوا»[١].

ولهذا قال له ابن عمر قبل أن يسمّي هؤلاء السّتّة: «ما عليك لو أجهدت نفسك ثمّ أمّرت رجلًا»[٢]. فالتّأمير بيد الخليفة يدلّ على لزومها وقطعيتها.

ولأنّ الاختيار القاطع كان بيدهم وليس مجرّد التّرشيح قال معاوية في خلافة عثمان بمحضر عليٍّ وسعد والزّبير وطلحة: «أنتم أصحاب رسول اللّه ﷺ وخيرته في الأرض وولاة أمر هذه الأمّة، لا يطمع في ذلك أحدٌ غيركم، اخترتم صاحبكم من غير غلبةٍ ولا طمعٍ»[٣].

ثانيًا: تحديد تفصيلات الشّورى:

وكان عمر يحدّد شكل الشّورى وآلية الاختيار بشكلٍ مفصّلٍ، بما يعني كونها ملزمةً.

فحدّد من يستحقّ الإمامة في ستّةٍ، وحدّد من يحضر المجلس وليس له من الإمرة شيءٌ، كما ذكر ثناءً على سعد بن أبي وقّاص فقال: «فإن أصابت الإمرة سعدا فهو ذاك وإلّا فليستعن به أيّكم ما أمّر فإنّي لم أعزله عن عجزٍ ولا خيانةٍ»[٤]، فذكر أنّه مستحقٌّ للإمرة وشرح سبب عزله حتّى لا يكون مانعًا من توليته.

---

(١) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٨٨٩)، والبيهقي (٨/ ٢٥٨)، والإسناد صحيح.

(٢) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٩٢١) من طريق زيد بن أسلم؛ به. وزيد سمع ابن عمر، لكنه لم يدرك عمر، فإن كان نقل هذا عن ابن عمر؛ فهو متصل، وإلا فهو مرسل.

(٣) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٤) اخرجه البخاري (٣٧٠٠).

وذكر كيفيَّة التَّرجيح عند الاختلاف فقال: «تشاوروا في أمركم فإن كان اثنان واثنان فارجعوا في الشُّورى وإن كان أربعةٌ واثنان فخذوا صنف الأكثر»(١).

وحدَّد وقت الشُّورى، ومن يصلِّي بهم، والحرس الخاصَّ: «ليصلِّ لكم صهيبٌ ثلاثًا وانظروا فإن كان ذلك وإلَّا فإنَّ أمر محمَّدٍ ﷺ لا يترك فوق ثلاثٍ سدى»(٢).

وقال: «يا أبا طلحة كن في خمسين من قومك من الأنصار مع هؤلاء النَّفر أصحاب الشُّورى فلا تتركهم يمضي اليوم الثَّالث حتَّى يؤمِّروا أحدهم»(٣).

وقال للمقداد بن الأسود: «إذا وضعتموني في حفرتي فاجمع هؤلاء الرَّهط في بيت حتَّى يختاروا رجلًا منهم، وقال لصهيب: صلِّ بالنَّاس ثلاثة أيام»(٤).

فوقت الشُّورى ثلاثة أيام، وإمامة الصَّلاة عند صهيب، والمقداد يجمعهم، وابن عمر يحضر مشيرًا فقط(٥).

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٦١) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم، والأثر مرسل أيضا!

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٧٠٦١) من طريق عيسى بن طلحة وعروة بن الزّبير؛ مرسلا، وأخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٦١) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم، كما أنه مرسل أيضا.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٦١) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم.

(٤) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٢٢٧- ٢٢٩) من طرق لا تخلو من ضعفاء.

(٥) انظر: تاريخ المدينة لابن شبة (٣/ ٩٢٤- ٩٢٥).

ولهذا لمَّا جاء عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبية فجلسا بالباب حصبهما سعد وأقامهما وقال: «تريدان أن تقولا حضرنا وكنَّا في أهل الشُّورى؟!»[١].

ثالثًا: تسمية الاستخلاف أمرةً وتوليةً:

فلمَّا خرجوا من عند عمر قال: «لو ولُّوها الأجلح سلك بهم الطَّريق، فقال له ابن عمر: فما يمنعك يا أمير المؤمنين؟ قال: أكره أن أتحمَّلها حيًّا وميِّتًا»[٢].

فقوله: «ما يمنعك من توليته؟»، يدلُّ على أنَّه لو أمَّره لأصبح واليًا، وقوله: «أكره تحمُّلها» يعني: أنَّ اختياره ملزمٌ سيتحمَّل تبعته عند اللَّه، ولو كان مجرَّد ترشيحٍ للنَّاس وهم يختارون من يريدون لم يكن تحمُّله بأعظم من تحمُّل النَّاس لها.

وقال ناس لعمر بن الخطَّاب: «ألا تعهد إلينا؟ ألا تؤمِّر علينا؟ قال: بأيِّ ذلك آخذ فقد تبيَّن لي»[٣].

وقالوا: «يا أمير المؤمنين لو عهدت عهدًا؟ فقال: قد كنت أجمعت بعد مقالتي لكم أن أنظر فأولِّي رجلًا أمركم، هو أحراكم أن يحملكم على الحقِّ»[٤].

---

(١) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٩٢٧)، وإسناده صحيح.
(٢) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٣٤٠- ٣٤٢) بإسناد صحيح.
(٣) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٣٤٣) من طريق عبدالله بن عبيد بن عمير، عن عمر؛ به، مرسلًا.
(٤) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٢٢٧- ٢٢٩) من طرق لا تخلو من ضعفاء.

رابعًا: بدء المشورة في عهد عمر:

إذ قال لأهل الشورى: «فانهضوا إلى حجرة عائشة بإذن منها فتشاوروا واختاروا رجلًا منكم، فدخلوا فتناجوا ثمَّ ارتفعت أصواتهم فقال عبد اللَّه ابن عمر: سبحان اللَّه إنَّ أمير المؤمنين لم يمت بعد»[١].

والبدء بها في حياة الخليفة دليلٌ على لزوم استخلافه، إذ بدأ الاختيار من السِّتَّة بناءً على اختيار الإمام وليس باختيار النَّاس.

خامسًا: الجزم بالاستخلاف:

قال ابن عمر لأبيه: «زعموا أنَّك غير مستخلفٍ، وإنَّه لو كان لك راعي إبل أو راعي غنم ثمَّ جاءك وتركها رأيت أن قد ضيَّع، فرعاية النَّاس أشدُّ»[٢]. فسمَّاه استخلافًا، ووسمى عدمه تضييعًا وتركًا للأمن، ولو كان الأمر مجرَّد ترشيحٍ والأمر للنَّاس على كلِّ حالٍ لما كان للاستخلاف هذه الخطورة.

وقال عمر لابن عبَّاسٍ: «احفظ عنِّي اثنتين: أنِّي لم أستخلف أحدًا»[٣]. وهذا التَّأكيد دليلٌ على اللُّزوم لا التَّرشيح.

وقال عمر لسعيد بن زيد وعبد اللَّه بن عمر وعبد اللَّه بن عبَّاسٍ: «اعلموا أنِّي لم استخلف»[٤].

---

(١) إسناده ضعيف: المصدر السَّابق.

(٢) أخرجه مسلم (١٨٢٣).

(٣) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٣٥٢) من طريق محمد بن سيرين؛ به، مرسلا.

(٤) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٣٥٩) وفي سنده علي بن زيد بن جدعان، ضعيف -كما في التَّقريب (٤٧٣٤) -، لكن الرَّاوي عنه هنا حماد بن سلمة، وقد =

وقال: «إن أترك للنَّاس أمرهم فقد تركه نبيُّ اللَّه ﷺ وإن استخلف فقد استخلف من هو خيرٌ منِّي أبو بكرٍ»[١].

فهذا يعني أنَّ الاستخلاف ليس تركًا لأمرهم، بل هو إلزامٌ وقطعٌ في أمرهم.

وقال: «لو أدرك أبو عبيدة هذا اليوم لاستخلفته وما شاورت»[٢].

ويؤكِّد هذا مقولة ابن الزُّبير حين طلب من معاوية رضي الله عنه أن يختار بين ثلاثة طرقٍ للتَّولية، فذكر له من طريقة أبي بكرٍ أنَّه: «عمد إلى رجلٍ من قاصية قريش ليس من بني أبيه ولا من رهطه الأدنين» ومن طريقة عمر أنَّه «جعل هذا الأمر شورى في ستَّة نفرٍ من قريش ليس فيهم أحدٌ من ولده ولا من بني أبيه ولا من رهطه»[٣].

فظاهرٌ هنا أنَّه جعل اختيار الخليفة ملزمًا شريطة أن لا يكون فيه أحدٌ من أقاربه حتَّى لا يكون فيه تهمةٌ، فلو كان الأمر ترشيحًا لما امتنع أن يرشِّح

= قال ابن أبي حاتم في الجرح والتَّعديل (٣/ ١٤١): سمعت أبي يقول: حماد بن سلمة في ثابت وعلي بن زيد أحب إلي من همام، وهو أضبط النَّاس وأعلمه بحديثهما، بين خطأ النَّاس.ا.هـ فهذا مما يجعل الضَّعف يسيرا.

(١) صحيح: تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٤١٣) والبلاذري في أنساب الأشراف (١١/ ٦٨) من طريق ثابت بن الحجاج، قال: بلغني عن عمر، وهذا مرسل، وأخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٨٨٦) من طريق شهر بن حوشب، قال: قال عمر، وهذا مرسل، وأخرجه البلاذري في موطن آخر (١١/ ٧٠) من طريق إبراهيم النَّخعي، قال: قال عمر، فذكره، وهذا مرسل أيضًا!

(٣) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

أحد أقاربه، كما أنَّه فرَّق بين طريقة أبي بكرٍ وعمر فجعل الأولى اختيارًا من المسلمين بخلاف الثَّانية.

وفي بيعة الحسن بن علي ما يدلُّ على لزوم الاستخلاف:

فقد قالوا لعليٍّ: «فاستخلف علينا فقال: لا ولكن أترككم إلى ما ترككم إليه رسول اللّه ﷺ، قالوا فما تقول لربِّك إن لقيته؟ قال: أقول اللَّهمَّ تركتك فيهم فإن شئت أصلحتهم وإن شئت أفسدتهم»[١].

فقد سألوا عليًا أن يستخلف عليهم وليس أن يرشح لهم فاختار أن يتركهم كما تركهم الرسول ﷺ، ولو كان الأمر مجرد ترشيح لما كان ثم فرق بين الترك والفعل فالأمر في النهاية متروك لهم.

ولمَّا أراد معاوية البيعة إلى يزيد: «بعث إلى ابن عمر بمائة ألفٍ، فلمَّا أراد أن يبايع ليزيد بن معاوية قال: أرى ذلك أراد، إنَّ ديني عندي إذًا لرخيص»[٢]. فهو جزم بالبيعة وليس مجرَّد ترشيح.

فثبت بهذا أنَّ الاستخلاف في عهد الخلفاء الرَّاشدين كان ملزمًا تنعقد به الإمامة، وهل يكون هذا حجَّةً شرعيَّةً على لزوم الاستخلاف في كلِّ زمانٍ؟ جواب هذا في المطلب الثَّالث.

إشكاليَّة الاستخلاف، مع الشُّورى والاختيار.

وهذه النَّتيجة قد تثير إشكالًا في كيفيَّة التَّوفيق بين كون الاستخلاف ملزمًا

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٣٤) وفي سنده عبداللّه بن سبع، مقبول - كما في التقريب (٣٣٤٠) -.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٤/ ١٨٢) بإسناد صحيح.

في فقه الصَّحابة، مع كونهم يعتمدون الشُّورى والاختيار؟

وهو إشكالٌ يثار مع الاستخلاف دون بيعة أهل الحلِّ والعقد ولو كانت ملزمةً، لأنَّ بيعة أهل الحلِّ والعقد فيها شورى ولو كانت من فئةٍ محدَّدةٍ، لأن لها رضًا وقبولًا بين النَّاس.

والجواب عن هذا من وجهين:

الأوَّل: أنَّ الشُّورى كانت حاضرةً وإن كان الاستخلاف ملزمًا، فقد استشار أبو بكرٍ ﷺ النَّاس وعرف رأيهم في عمر قبل استخلافه: «بمحضر من جلَّة الصَّحابة بعد تقدُّمه إليهم وأمرهم بالنَّظر في أمورهم والتَّشاور في إمامتهم وردُّهم الأمر إلى نظره ورأيه»[١].

فالشُّورى حصلت في حياة أبي بكرٍ وتولَّاها بنفسه وتعجَّل بها خوفًا من فتنة التَّفرُّق والاختلاف من بعده[٢].

الثَّاني: أنَّ حال الصَّحابة ﷺ كان ظاهرًا فيه الصِّدق والتَّجرُّد للحقِّ والتَّعالي عن أهواء النُّفوس والبحث عن الأنفع والأصلح للمسلمين بما هو أقطع وأوضح في حصول رضا الناس وقبولهم من الشورى.

فالخليفة السَّابق كان أبو بكرٍ في فضله وعمله وتقواه وإيمانه ونصحه بما تتَّفق الأمَّة كلُّها عليه، ونصح بها إلى أفضل النَّاس بعده بما يتَّفق النَّاس عليه، إذ إنَّ فضل عمر كان بيِّنًا ظاهرًا لا يخفى، «فإن قيل: لمَ لمْ

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل (٤٩٦).
(٢) انظر: تفسير المنار (٤/ ٢٠٣).

يجعلها شورى؟ قيل له: إنَّما الشُّورى عند الاشتباه»[١].

فقد ظهر: «أنَّ أبا بكرٍ تبيَّن له من كمال عمر وفضله واستحقاقه للأمر ما لم يحتج معه إلى الشُّورى»[٢].

فإن: «اعترض المخالف فقال: لم يكن له أن يفوِّض أمر الخلافة إلى عمر دون المسلمين.

قيل له: لما علم الصِّدِّيق من فضل عمر ونصيحته وقوَّته على ما يقلُّده وما كان يعينه عليه في أيامه من المعونة الثَّاقبة لم يكن يسعه في ذات اللَّه ونصيحته لعباد اللَّه تعالى أن يعدل هذا الأمر إلى غيره، ولما كان يعلم من شأن الصَّحابة ﷺ أنَّهم يعرفون منه ما عرف ولا يشكل عليهم شيءٌ من أمره، فوَّض إليه ذلك فرضي المسلمون له ذلك وسلَّموه، ولو خالطهم في أمره ارتيابٌ أو شبهةٌ لأنكروه ولم يتابعوه كاتِّباعهم أبا بكرٍ ﷺ فيها»[٣].

«كما علمت الصَّحابة باستخلاف عمر ﷺ فجعل إمساكهم عن الإنكار رضًا به انعقدت به الإمامة له»[٤].

«فإنَّ أبا بكرٍ كان يعلم علم اليقين أنَّ أحقَّ النَّاس بها بعده عمر، ويعلم من المسلمين رضاهم به إذ شاورهم بذلك سرًّا»[٥].

فأبو بكرٍ قد «نصَّ على أمير المؤمنين عمر بن الخطَّاب، ولم يختلف

---

(١) تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، لأبي نعيم الاصبهاني (١١١).
(٢) منهاج السّنة النبوية (٦/ ١٤٢).
(٣) تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، لأبي نعيم الاصبهاني (١٠٩).
(٤) الحاوي الكبير (٨/ ٣٤٠).
(٥) الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، للحجوي (٢/ ٤٧٦).

عليه اثنان ولا شُهر في وجهه سيفٌ»[١].

فاستخلاف عمر ﷺ إنَّما حصل برضا واختيار النَّاس، وليس من ضرورة الرِّضا أن يؤخذ آراؤهم عبر تصويتٍ عامٍ، ولهذا سارعوا بعد وفاة أبي بكرٍ ببيعة عمر ولم يتأخَّر أحدٌ، فقد كان الرِّضا عامًا نظرًا لمكانة أبي بكرٍ وعمر بما يقطع بحصول رضا عموم النَّاس بهذا الاختيار.

لهذا كان من ظهور فضل أبي بكرٍ ما جعل المبادرة إلى بيعته ابتداءً دون مشورةٍ عامَّةٍ أمرًا استثنائيًا خاصًا لظهور أمره بما يقطع أيَّ نزاعٍ فـ «بيعة أبي بكرٍ بودر إليها من غير تريُّثٍ ولا انتظارٍ لكونه كان متعيِّنًا لهذا الأمر، كما قال عمر: «ليس فيكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكرٍ»، وكان ظهور فضيلة أبي بكرٍ على من سواه وتقديم رسول اللَّه ﷺ له على سائر الصَّحابة أمرًا ظاهرًا معلومًا فكانت دلالة الوضوح على تعيينه تغني عن مشاورةٍ وانتظارٍ وتريُّثٍ بخلاف غيره فإنَّه لا تجوز مبايعته إلَّا بعد المشاورة والانتظار والتَّريُّث»[٢].

فهي فلتةٌ[٣] لما بان من فضل أبي بكرٍ الَّذي ....

---

(١) روضة القضاة، للسمناني (٢/١٤٧٦).

(٢) منهاج السّنة النّبوية (٥/٤٦٩-٤٧٠)، وانظر: (٨/٢٧٨).

(٣) الفلتة: اختلف العلماء في تفسير المراد بمقولة عمر هنا، فقيل الفلتة: البغتة والفجأة، لأنه لم ينتظر بها العوام ولا بقية أهل الحل والعقد وإنما عوجل بها في السّقيفة فوقى اللّه شرها، لان أبا بكر ليس في مثله يكون نظر ومشورة، وقيل الفلتة آخر ليلة من الأشهر الحرم، والتّي يشكل هل هي تابعة للشهر الحرام، فيبادر بعضهم فيرتكب المحرمات فيها، فكان هذا شبيه حال الصّحابة بعد وفاة النّبي ﷺ حيث كانوا في مثل الفلتة فوقاهم اللّه بأبي بكر، وقيل سميت فلتة لتفلتهم إلى الأنصار مع كون بعضهم =

لا ينازع[1]. وقوله: «تنقطع دونه الأعناق»، أي: ليس أحدٌ يرفع رأسه إلى مساواة أبي بكرٍ[2].

وكونها فلتةً لا يعني عدم الشُّورى فيها، إنَّما لم توسَّع دائرة الشُّورى فيها نظرًا لظهور فضل أبي بكرٍ فيها فهي حالةٌ خاصَّة ولهذا رفض عمر القياس عليها.

وقد ذكر هذا المعنى كثيرٌ من العلماء:

قال أبو عبيد:

«ولو علموا أنَّ في أمر أبي بكرٍ شبهةً وأنَّ بين الخاصَّة والعامَّة فيه اختلافًا، ما استجازوا الحكم عليهم بعقد البيعة، ولو استجازوه ما أجازه الآخرون إلَّا لمعرفةٍ منهم به متقدِّمةٍ»[3].

وقال الخطَّابي:

«وحاش لتلك البيعة أن تكون فجأةً لا مشورة فيها، ولست أعلم شيئًا أبلغ في الطَّعن عليها من هذا التَّأويل، وكيف يسوغ ذلك وعمر نفسه

= لم يعرف فضل أبي بكر فكاد أن يحصل شر ببيعتهم لغيره، وقيل هي الخلسة لأن النفوس مالت إلى الإمامة في السّقيفة وكثر فيها التّشاجر فما قلدها أبو بكر إلا اختلاسًا.

انظر: غريب الحديث، لأبي عبيد (٣/ ٣٥٦-٣٥٧) و(٢/ ٢٣١-٢٣٢)، غريب الحديث، للخطابي (٢/ ١٢٣-١٢٨)، شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٨/ ٤٦٠-٤٦٢)، النّهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (٣/ ٣٦٧-٣٦٨).

(١) انظر: البيان والتّحصيل، لابن رشد (١٨/ ٢١٦).

(٢) البيان والتّحصيل (١٨/ ٢١٦).

(٣) غريب الحديث، لأبي عبيد (٤/ ٣٥٧).

يقول في هذه القصَّة: لا بيعة إلَّا عن مشورةٍ، وأيُّما رجلٌ بايع عن غير مشورةٍ فلا يؤمَّر واحدٌ منهما تغرَّة أن يقتلا»[١].

فالمقصد إذن من مقولة عمر كما يقول ابن حجر العسقلاني أن: «لا يطمع أحدٌ أن يقع له مثل ما وقع لأبي بكرٍ من المبايعة له أوَّلًا في الملأ اليسير ثمَّ اجتماع النَّاس عليه وعدم اختلافهم عليه لما تحقَّقوا من استحقاقه فلم يحتاجوا في أمره إلى نظرٍ ولا إلى مشاورةٍ أخرى وليس غيره في ذلك مثله»[٢].

قال الدَّاودي: «إنَّها وقعت من غير مشورةٍ مع جميع من كان ينبغي أن يشاور»[٣].

وقال ابن حبان: «إنَّها كانت عن غير ملأٍ كثيرٍ»[٤].

وقيل: «لأنَّه لم يكن في أوَّل الأمر جميع خواصِّ الصَّحابة ولا عوامِّهم»[٥].

ولأنَّ هذا الأمر الخطير بحاجةٍ إلى الشُّورى التَّامَّة، ولهذا ذكر عمر أنَّ هذه البيعة كانت فلتةً[٦].

فالاستخلاف من أبي بكرٍ كان حالةً خاصَّة، حصل فيها شورى، وتحقَّق

(١) غريب الحديث، للخطابي (٢/ ١٢٣).
(٢) فتح الباري (١٢/ ١٥٠).
(٣) انظر: فتح الباري (١٢/ ١٥٠).
(٤) انظر: فتح الباري (١٢/ ١٥٠).
(٥) شرح الكرماني (٢٣/ ٢١٥).
(٦) انظر: الصَّواعق المحرقة (١/ ٤١).

بها رضا النَّاس وقبولهم نظرًا لكمال فضل أبي بكرٍ ورضاهم عنه واقتناعهم بمن أوصى بالخلافة من بعده.

ولهذا فإنَّ النَّبيَّ ﷺ مع كونه يريد بيعة أبي بكرٍ ﷺ لم ينصَّ عليه نصًّا لا يحتمل غيره، لأنَّه علم أنَّ المسلمين سيجتمعون عليه، فاستغنى بذلك عن كتابة الكتاب الَّذي كان قد عزم عليه[1].

وأمَّا بيعة عثمان وكون الشُّورى محصورةً في عددٍ معيَّنٍ، فإنَّ عمر حين أراد أن يعهد كان من كمال جهده ونصحه أنَّه لم يختر واحدًا معيَّنًا، وهذا من كمال ورعه وتحرُّزه، فاختار ستَّةً من كبار الصَّحابة ممَّن لا يخفى على أحدٍ في زمانهم أنَّهم أولى وأحقُّ النَّاس بالخلافة، وكان رضا النَّاس بهم ظاهرًا ولا ينظر النَّاس إلَّا لهم:

فقد: «كان عالمًا برضا الأمَّة بمن رضي به النَّفر السِّتَّة الَّذين جعل إليهم الأمر، وبقناعتها بمن اختاروه لأمرها وقلَّدوه سياستها،إذ كان النَّاس لهم تبعًا وكانوا للنَّاس أئمَّةً وقادةً»[2].

ولهذا جاء عنه أنَّه قال: «إنِّي نظرت في أمر النَّاس فلم أجد عند النَّاس شقاقًا فإن كان فهو فيكم»[3].

---

(١) انظر: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرَّشاد، للبيهقي (٤٦٤)، منهاج السّنة النّبوية (٦/ ١٤٩) وانظر: (١/ ٥١٦).

(٢) تهذيب الآثار مسند عمر (٢/ ٩٣٢)، وانظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٨/ ٢٧٦)، فتح الباري (١٣/ ١٩٨).

(٣) أخرجه عبد الرّزاق (٩٧٧٥)، والبلاذري في أنساب الأشراف (١٠/ ٤٢١- ٤٢٢)، وقال ابن حجر في فتح الباري (٧/ ٢٨): سنده صحيح.

وقال معاوية لعليٍّ وطلحة والزُّبير: «فإنَّ النَّاس قد رأوا أنَّ هذا الأمر ميراثٌ لكم أيُّها النَّفر ليس لأحدٍ فيه حقٌّ معكم»(١).

وقال: «إنَّ قومكم إنَّما يؤمِّرون أحدكم أيُّها الثَّلاثة»(٢).

قال الطَّبري: «لم يكن فيمن ينسب إلى الإسلام يومئذٍ بعد أحدٍ له منزلتهم في الدِّين من الهجرة والسَّابقة والفضل والعلم والمعرفة بسياسة الأمة»(٣).

فقد علم رضا الأمَّة بمن رضي به السِّتَّة، وعلم أنَّها لا تصلح لغيرهم(٤).

قال عمر: «من لي بطلحة؟ فقال سعد: أنا لك به ولا يخالف إن شاء اللَّه، فقال عمر: أرجو أن لا يخالف إن شاء اللَّه»(٥). فيدلُّ هذا على استحضار الرِّضا.

وقال سعيد بن زيد لعمر بن الخطَّاب: «إنَّك لو أشرت برجلٍ من المسلمين ائتمنك النَّاس»(٦).

فهو ظاهرٌ في رضا النَّاس وميلهم لمن يختار لهم الخليفة.

ولهذا لمَّا وقع الاختيار على عثمان اتَّفق الجميع عليه ورضوا به، فقد

---

(١) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ١٠٩٤) وفي سنده عبداللّه بن صالح كاتب اللّيث، صدوق كثير الغلط - كما في التّقريب (٣٣٨٨) - والرّاوي عنه هنا هارون بن عمار المخزومي، لم أقف له على ترجمة.
(٢) أخرجه عبد الرّزاق (٩٧٧٦) بإسناد صحيح.
(٣) تهذيب الآثار مسند عمر (٢/ ٩٢٥).
(٤) انظر: حاشية البجيرمي على شرح الخطيب (٤/ ١٩٩).
(٥) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٩٢٤) وفي سنده ضعف كما تقدم.
(٦) في سنده ضعف: تقدم تخريجه.

«اختار عبد الرَّحمن عثمان ﷺ ورضي بذلك الجماعة، ووقع الرِّضا من جميع النَّاس به»[١].

كما أنَّ الاستخلاف في العصور السَّالفة كان فيه قوَّةٌ ولزومٌ ونفوذٌ يتبعه خضوع النَّاس له ورضاهم به واعتقادهم بأحقِّيَّة من أوصي له، وأنَّ من ينازعه فهو معتدٍ وخارجٌ عن الشَّرعيَّة، فمن يحوز على استخلاف الخليفة تميل إليه النُّفوس غالبًا في تلك العصور وترضى به وتعتقد بأحقِّيَّته بالخلافة، وهذا رضًا ظاهرٌ، ولهذا قال المغيرة لعمر مشيرًا له بالاستخلاف: «لو أنَّ أمير المؤمنين أعلم للمسلمين علمًا إن كان حدث انتهوا إليه ورضوا به وكانوا معه»[٢].

فقد كان الرِّضا إذن رضًا عرفيًّا ظاهرًا، فلزوم الاستخلاف لا يعارض الرِّضا، ولهذا فالقول بأنَّه لازمٌ مطلقًا في كلِّ زمانٍ ومكانٍ غير دقيقٍ، بل لا بدَّ من ظهور الرِّضا من النَّاس، وقد كان للاستخلاف في الأزمنة السَّابقة أثرٌ قويٌّ في رضا النَّاس وقبولهم وكانوا يميلون إلى من يختاره الخليفة، وتنقاد له النُّفوس وتحصل به الشَّوكة، «وهذه قضيَّةٌ جزئيَّةٌ لها خصوصيَّاتٌ احتفت بها لا تنتج أمرًا كلِّيًّا وهو إلزام جميع أمم الإسلام بكلِّ عهدٍ عهده خليفةٌ ولو كان المعهود له ابنًا»[٣].

وهذا وصفٌ عرفيٌّ غير ثابتٍ، فلا يقال: إنَّ الاستخلاف مطلقًا ملزمٌ كما

---

(١) روضة القضاة (٢/ ١٤٨٢).

(٢) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٨٨٤) من طريق قتادة بن دعامة؛ به، وقتادة لم يسمع من المغيرة.

(٣) الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي (٢/ ٤٧٦).

حصل في عصر الخلفاء، فإذا زال هذا الرِّضا وأصبح النَّاس لا يرون في الاستخلاف قوَّةً ولا رضًا فلا وجه للقول بلزومه مع هذا، إذ هو مخالفٌ لأمر اللَّه تعالى بالشُّورى، ولسنَّة الخلفاء الرَّاشدين الَّتي تقرَّر ذكرها في الاختيار والشُّورى، ولمنافاته لمقاصد الولاية الَّتي تحتاج رضا وانقياد النَّاس حتَّى تحقِّق غايتها، كما أنها تقطع دابر الاختلاف والتَّنازع والافتراق.

مع مراعاة أنَّ الاستخلاف الَّذي يقرِّره الفقهاء هو استخلاف إمامٍ ذي صفاتٍ مثاليَّةٍ لشخصٍ مؤهَّلٍ ذي صفاتٍ مثاليَّةٍ، فلا يعترض عليهم بتولية غير مؤهَّلٍ أو بإمامٍ يختار لهوىً أو قرابةٍ أو نحوها، فهذه كلُّها خارج محلِّ النِّزاع[1]. إذ لا بدَّ من اجتماع شروط الإمامة في المعهود إليه[2].

لهذا قال الباقلاني عن تهمة ميل الحاكم في العهد:

«هذه التُّهمة معصيةٌ للَّه ممَّن جناها وظنَّها بإمام المسلمين إذا كان عفيفًا مشهورًا ظاهر العدالة منصفًا للأمَّة لم تكن منه خيانةٌ لهم في مدَّة أيَّام نظره، ولا مخاتلة ولا جبريَّة، فهو بألَّا يتَّهم بعد الموت، ويحتقب عظيم الإثم في تسليط ظالمٍ عليهم أو جاهلٍ بأمورهم أولى»[3].

---

(١) في شروط الاستخلاف انظر: إيضاح طرق الاستقامة (٦٣)، تحرير الأحكام (١٧)، تحفة المحتاج (٩/ ٧٨).

(٢) انظر: الغياثي (٢٩٦)، الأحكام السّلطانية، للماوردي (١٩)، أسنى المطالب (٤/ ١٠٩)، شرح السّنة، للبغوي (١٠/ ٨١)، الصّواعق المحرقة (١/ ٢٧)، حاشية الدّسوقي على الشّرح الكبير (٦/ ٢٧٦)، بلغة السّالك لأقرب المسالك، للصاوي (٣/ ٤٤٢).

(٣) تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل (٥٠٤-٥٠٥).

وقال الجويني: «لو عيَّن الإمام من ليس على شرائط الإمامة ولكنَّه علَّق التَّولية على استجماع الصِّفات المرعيَّة فالوجه بطلان التَّولية من جهة أنه أساء في الاختيار، والغرض من العهد تنجيزُ نظرٍ وكفايةٌ للمسلمين هواجم خطر»(١).

ولو أساء فعهد لغير متأهِّلٍ فينتقل الحقُّ حينها لأهل الحلِّ والعقد(٢).

فالإمام يستخلف لكمال حرصه وأمانته: «ومن توابع نظر الخلافة في مصالح الدِّين والدُّنيا ولوازم الطَّاعة له في ذلك تولية العهد لمن يوفِّي له بعد مماته مبالغةً في النَّظر للخلق وخروجًا عن عهده ما يخشى من التَّقصير في ذلك»(٣).

فالاستخلاف منه مقبولٌ: «لأنَّه أمينُ الأمَّةِ فلا يقدح التُّهمة»(٤).

فالفرق ظاهرٌ جدًّا بين الاستخلاف وتولية العهد هنا وبين جعلها وراثةً، لأنَّ تولية العهد تقوم على اختيار الأصلح، ممَّن اجتمعت فيه كافَّة الشُّروط، ويرتضيه النَّاس، ممَّن كانت ولايته شرعيَّةً، وليس العهد هو الطَّريق الوحيد للتَّولية، وهذا ممَّا يتميَّز به العهد في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ.

خلاصة هذا المطلب أنَّ بيعة أهل الحلِّ والعقد كانت بيعةً ملزمةً في عصر الخلفاء الرَّاشدين، وأنَّ الاستخلاف كذلك كان بيعةً ملزمةً وليس

---

(١) الغياثي (٣٠١).
(٢) انظر: بلغة السالك لأقرب المسالك، للصاوي (٣/ ٤٤٢).
(٣) بدائع السّلك في طبائع الملك (٩٣).
(٤) الذَّخيرة (١٠/ ٢٧-٢٨).

ترشيحًا، غير أنَّ كون هذا اللُّزوم مستقرًّا في عصر الخلفاء الرَّاشدين لا يعني أنَّ هذا الوصف ملزمٌ مطلقًا لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، فهو من الأوصاف العرفيَّة المتغيِّرة وليس من الأوصاف الشَّرعيَّة الثَّابتة، وفي المطلب الثاني عرض لجملة من البراهين المؤكدة لذلك.

المطلب الثَّالث: أثر العرف في مفهوم أهل الحلِّ والعقد

هنا نأتي إلى الحديث بإسهابٍ عن سؤالٍ مرَّ معنا لمامًا فيما سبق، وهو: هل حصر الاختيار في أهل الحلِّ والعقد وصفٌ شرعيٌّ أم مرتبطٌ بظرفٍ تاريخيٍّ؟

الأقرب أنَّ حصر الاختيار في فئةٍ معيَّنةٍ كان وسيلةً من وسائل الاختيار وليس هو الوسيلة الشَّرعيَّة الوحيدة، فلا يلزم من كون الاختيار محصورًا في فئةٍ معيَّنةٍ في عصر الخلفاء الرَّاشدين أن يكون هذا أمرًا لازمًا واجبًا على من بعدهم إلَّا إن كان معتمدًا على وصفٍ شرعيٍّ، والأظهر أنَّه مرتبطٌ بظرف عصرهم، وليس كلُّ ما جرى في عصرهم يكون لازمًا، ومن ذلك الالتزام بجعل الاختيار لفئةٍ محدَّدةٍ.

والدَّليل عليه ما يلي:

الدَّليل الأوَّل:

اختلاف طريقة اختيار كلِّ خليفةٍ من الخلفاء الرَّاشدين، فبيعة كلِّ خليفةٍ لها سماتٌ تختلف فيها عن بقيَّة الخلفاء، فأبو بكرٍ بويع بيعةً خاصَّة في السَّقيفة ثمَّ بيعةً عامَّةً في المسجد، وعمر بويع له بالاستخلاف، وعثمان من خلال مجلس شورى محصورٍ في ستَّة أشخاص، وعليٌّ بويع له من

قبل أصحاب النَّبيِّ ﷺ ثمَّ بويع في المسجد، فاختلاف هذه الطُّرق يدلُّ على أنَّ ذلك كلَّه طرقٌ اجتهاديَّةٌ وليس اتِّباعًا لنصٍّ شرعيٍّ أو لزومًا لطريقةٍ معيَّنةٍ.

فالخلفاء الرَّاشدون لم يسلكوا طريقًا محدَّدًا؛ لأنَّ الطُّرق والأساليب هي محلُّ اجتهادٍ لتتلاءم مع كافَّة الظُّروف، فلا يصحُّ جعل شيءٍ ممَّا فعلوه مبدأً عامًّا ملزمًا[١].

ومن الدَّلائل على كون وسائل تحديد الحاكم وسائل اجتهاديَّةً، ما جرى في السَّقيفة حيث طرحت آراءٌ عدَّةٌ من الصَّحابة:

قال بعضهم: «منَّا أميرٌ ومنكم أميرٌ».

وجرى ترشيح أبي بكرٍ لشخصيَّتين من المهاجرين (عمر وأبي عبيدة) ليتمَّ اختيار أحدهما.

وحصلت مبادرة عمر ببيعة أبي بكرٍ.

وجزم الأنصار ببيعة سعدٍ.

ولو كان ثمَّ طريقةٌ محدَّدةٌ لسلكوها، أو لأظهروا وجوب الالتزام بها، فعدم ذكر شيءٍ من ذلك مع اختلافهم في المسالك، دليل أنَّها مسألةٌ اجتهاديَّةٌ تقديريَّةٌ يبحث فيها عن ما يحقِّق مصلحة المسلمين.

قال الجويني: «وإنَّما اضطربت المذاهب في ذلك لوقوع البيعة لأبي بكرٍ مبهمةً من غير اختصاصٍ بعددٍ، ولم يتَّجه إحالة انبرام العقد على بيعة واحدٍ

---

(١) انظر: من أصول الفكر السِّياسي الإسلامي، لمحمد فتحي عثمان (٣٥٢)، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، لعبد الحميد متولي (٢٠٩).

فتفرقت الطُرق وأعوصَ مسلك الحقِّ على معظم النَّاظرين في الباب»[١].

ويؤيِّد هذا أنَّ الرَّسول ﷺ لم يحدِّد كيفيَّة اختيار الخليفة ليترك المجال لإرادة الأمَّة لتحقيق ما تراه المصلحة دون مراعاةٍ لشكلٍ أو أسلوبٍ معيَّن، وليكون لولاة أمر المسلمين حرِّيَّة وضع نظامها بما يناسب حالهم ويحقِّق مصلحتهم[٢].

فالشَّريعة لم تحدِّد طريقًا معيَّنًا للاختيار لأنَّه ممَّا يختلف بحسب الزَّمان والمكان والقدرة والاتِّصال، واجتهادات الصَّحابة كانت اجتهاداتٍ مرتبطةً بالظَّرف[٣].

فقد سكتت الشَّريعة رحمةً من غير نسيانٍ عن تحديد أسلوبٍ معيَّنٍ للحكم، أو تحديد وسيلةٍ محدَّدةٍ لاختيار الحاكم؛ لأنَّ أساليب الحكم لا تلائم كلَّ عصرٍ وبيئةٍ، وهي ليست طرقًا ثابتةً لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، فلو ثبتت الوسائل لوقع المسلمين في حرجٍ بسبب اختلاف أحوال وظروف المجتمعات[٤].

---

(١) الغياثي (٢٥١).

(٢) انظر: نظام الإسلام، لوهبة الزّحيلي (٢١٩-٢٢٠) السّياسة الشّرعية، لعبد الوهاب خلاف (٢٩) تدوين الدّستور الإسلامي (٥٢).

(٣) انظر: الدّولة وسلطتها التّشريعية، لحسن صبحي (١٨٣) وانظر: الدّولة والسّيادة في الفقه الإسلامي (٢٩٣).

(٤) انظر: تفسير المنار (٢٠١/٤)، دراسات في منهاج الإسلام السّياسي، لسعدي أبو جيب (٢١٠-٢١١)، النّظام السّياسي في الإسلام، لمحمد أبو فارس (٢٢٨)، المواطنة في الشّريعة الإسلامية، لياسر حسن (١٥٧)، خصائص التّشريع الإسلامي، لفتحي الدّريني (٤٢٧).

وحيث لم يوجد دليلٌ فيبقى الأصل على الإباحة، وقد كان الفقهاء يستدلُّون على صحَّة الاستخلاف بأنَّ الأصل الإباحة ولا شيء يمنعه، كما قال ابن حزم مستدِلًا على صحَّة التَّولية بالاستخلاف:

«أن يعهد الإمام الميِّت إلى إنسانٍ يختاره إمامًا بعد موته، وسواءٌ فعل ذلك في صحَّته أو في مرضه أو عند موته، إذ لا نصَّ ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه»[١]. ومثله يقال بصحَّة التَّولية حين تكون بأيِّ طريقٍ آخرٍ مباحٍ.

الدَّليل الثَّاني:

أنَّ الشَّريعة جاءت بالشُّورى، وهو وصفٌ مطلقٌ لم يقيَّد بطريقةٍ معيَّنةٍ.

وطرق اختيار الخليفة هي من مسائل الشُّورى المسكوت عنها، فلا يلزم أن يكون ثمَّ طريقٌ محدَّدٌ لها.

الدَّليل الثَّالث:

لو كان الالتزام بمفهوم أهل الحل والعقد لازمًا على الأمة لزومًا شرعيًا لأظهر الخلفاء هذا المعنى وشرحوه ودعوا النَّاس إليه، وهو شيءٌ لم يحدث، فهذا المفهوم استقرئ من أحوالهم فيما عملوا به، ولو كان اتباعًا للدَّليل لكان ظاهرًا للنَّاس ذلك الدَّليل الموجب لسلوك الاختيار عن طريق الحلِّ والعقد، وليس ثمَّ دليلٌ محدَّدٌ بقدر ما هو بحثٌ عن ما يحقِّق المصالح ويدرأ المفاسد ويقيم أمر الأمَّة، ويحصل به رضا النَّاس، وهو ممَّا يتغيَّر بتغيُّر الزَّمان والمكان.

---

(١) الفصل في الملل والاهواء والنحل (٥/١٦).

بل الدَّليل أقرب إلى عدم لزومه، فعموم الأدلَّة على إقامة الشَّريعة هي موجَّهةٌ للنَّاس جميعًا وليس مختصَّةً بفئةٍ معيَّنةٍ منهم: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١] فالخطاب القرآنيُّ موجَّهٌ للأمَّة جميعًا، ومنه ما يتعلَّق بواجبات الإمامة وكيفيَّة إقامتها.

الدَّليل الرَّابع:

أنَّ البيعة في زمانهم كانت مقتصرةً على المدينة فقط، فلم يكن يشارك في البيعة بقيَّة الأمصار، وقد ذهب العلماء أنَّ مشاركة الأمصار لازمةٌ في البيعة ولم يأخذوا بما جرى عليه العمل في عصر الخلفاء الرَّاشدين:

قال الماوردي: «وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزيَّةٍ تقدَّم بها عليه، وإنَّما صار من يحضر ببلد الإمام متولِّيًا لعقد الإمامة عرفًا لا شرعًا، لسبوق علمهم بموته ولأنَّ من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده»[١].

بل ذهب بعضهم لاشتراط أنَّه: «لا بدَّ للخليفة من المبايعة من أهل الحلِّ والعقد في كلِّ بلدٍ»[٢]. «وقالت طائفةٌ لا تنعقد إلَّا بجمهور أهل العقد والحلِّ من كلِّ بلدٍ ليكون الرِّضاء به عامًّا والتَّسليم لإمامته إجماعًا»[٣].

وهذا يعني أنَّ الاقتصار على المدينة الَّتي فيها الحاكم كان عرفًا مرتبطًا بزمنهم وليس تطبيقًا للدَّليل الشَّرعيِّ، خاصَّة أنَّ الأقرب للدَّليل ولتحقيق

---

(١) الأحكام السّلطانية، للماوردي (١٤) وانظر: الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (١٩).
(٢) إيضاح طرق الاستقامة (٤٤).
(٣) الأحكام السّلطانية، للماوردي (١٥).

مصالح المسلمين هو أن تكون الشُّورى عامَّةً وأن يؤخذ برأي بقيَّة أهل الحلِّ والعقد في بقيَّة الأمصار، لكنَّ هذا لم يكن ممكنًا في ذلك الزَّمان، وكان الالتفات إليه يعني تضييع مصالح النَّاس، كما أنَّ كبار الصَّحابة الَّذين تجتمع عليهم الكلمة كانوا في المدينة فقط.

الدَّليل الخامس:

أنَّ وصف الشُّورى والاختيار والرِّضا أوصاف تختلف بحسب الزَّمان والمكان، فتحديد صورةٍ معيَّنةٍ للرِّضا والاختيار قد لا يكون محقِّقًا لها في أزمنةٍ أخرى.

فيجب التَّمييز بين المبدأ وطريقة تنفيذه، فالمبدأ قائمٌ على الشُّورى والرِّضا، والطَّريقة كانت بما يتلاءم مع نشأة الدَّولة الإسلاميَّة والوضع السَّائد آنذاك[(١)].

والمقصد هو معرفة رضا النَّاس وثقتهم وليس لهذا طريقٌ محدَّدٌ يمكن به معرفة رضا النَّاس، بل هو ممَّا يختلف بحسب اختلاف الأحوال[(٢)].

و«الواقع أنَّ الحكم القائم على الرِّضا له حقائق وأشكال، أو جوهرٌ وعرضٌ كما يقول أهل المنطق، فأمَّا الجوهر فهو حرِّيَّة المحكومين في اختيار حكومتهم، وأمَّا العرض فهو نصوص الدَّساتير وقوانين الانتخاب وإجراءاته وصناديق الاقتراع وما إليها؛ لأنَّه وسيلةٌ إلى حرِّيَّة الحكم وليس غايةً مقصودةً لذاتها»[(٣)].

---

(١) انظر: طرق اختيار الخليفة، لفؤاد النادي (١٥٠).

(٢) انظر: تدوين الدّستور الإسلامي (٥١-٥٢).

(٣) الدّولة والسّيادة في الفقه الإسلامي (٢٩٤).

الدَّليل السَّادس:

أنَّ هذا المفهوم غير منضبطٍ بشكلٍ يقطع النِّزاع حتَّى يكون واجب الاتِّباع، فمفهوم الشَّوكة والغلبة واسعٌ لا يمكن ضبط حدوده، وفي مثل زماننا قد يقال بأنَّ الشَّوكة لا تحصل إلَّا بمشاركة جميع النَّاس، ولهذا فهو وصفٌ عرفيٌّ زمنيٌّ، يراعي اجتماع الصِّفات المؤهِّلة للاختيار والمحافظة على مصلحة الولاية، والقدرة الَّتي تحقِّق مقاصد الإمامة، وهذه الصِّفات تسعى لتحقيق مصالح الإمامة فهو ممَّا يختلف بحسب الزَّمان والمكان.

الدَّليل السَّابع:

أنَّ وجود الشَّوكة في فئةٍ معيَّنةٍ هو وجودٌ عرفيٌّ، فكونهم أهل حلٍّ وعقدٍ هو أمرٌ واقعيٌّ فهم الَّذين بيدهم الحلّ والعقد ولا يمكن قيام الإمامة من دونهم.

فكونهم أهل حلٍّ وعقدٍ هذا جانبٌ واقعيٌّ لا يملك الفقهاء تمليكهم لهذه الصِّفة أو وضع شروطٍ لا يمكن للشَّخص أن يكون ذا شوكةٍ إلَّا بعدها، إنَّما المهمُّ منع حصول الشَّوكة بالطُّرق المحرَّمة كالتَّغلُّب والظُّلم، ويذكر الفقهاء لها شروطًا لا بدَّ من وجودها لمن بيده الشَّوكة حتَّى يكون اختياره شرعيًّا، فكونهم أهل شوكةٍ إنَّما حصل بفعلٍ عرفيٍّ، وهذا يقتضي كونه وصفًا متغيِّرًا وليس وصفًا ثابتًا، ولهذا فالشَّوكة في عصرنا تختلف عن الشَّوكة فيما سبق، فحصول انتخابٍ عامٍ من النَّاس لشخصٍ معيَّنٍ في أكثر النُّظم المعاصرة يعطيه قوةً وشرعيَّةً لا تحصل له لو انتخب من قبل فئةٍ معيَّنةٍ، والاختيار العام في زماننا وإن كان لا يملك شوكةً بحدِّ ذاته إلَّا أنه يجعل الشَّوكة تابعةً له.

واعتبار أهل الشَّوكة لأنَّ الإمامة لا يمكن أن تقوم بدونهم: «يعتبر فيه موافقة أهل الشَّوكة بحيث يكون متمكّنًا من تنفيذ مقاصد الإمامة، حتَّى إذا كان رؤوس الشَّوكة عددًا قليلًا ومن سواهم موافقٌ لهم حصلت الإمامة بمبايعتهم له»[١].

«بل الإمامة عندهم تثبت بموافقة أهل الشَّوكة عليها، ولا يصير الرَّجل إمامًا حتَّى يوافقه أهل الشَّوكة عليها الَّذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإنَّ المقصود من الإمامة إنَّما يحصل بالقدرة والسُّلطان، فإذا بويع بيعةً حصلت بها القدرة والسُّلطان صار إمامًا»[٢].

واعتبار رأي شخصٍ معيَّنٍ أو فئةٍ معيَّنةٍ إنَّما اعتبر لأنَّ الشَّوكة تحصل برأيه، وتنقاد النُّفوس إليه: «لأنَّ شرط ابتداء الانعقاد قيام الشَّوكة وانصراف القلوب إلى المبايعة ومطابقة البواطن والظَّواهر على ذلك المقصود الَّذي يراد له الإمام»[٣].

«لا تتَّفق الإرادات المتناقضة على مبايعة ذي رأيٍ واحدٍ إلَّا إذا ظهرت شوكته ورسخت في النُّفوس رهبته ومهابته، ولم يخالفه إلَّا من لا يكترث بمخالفته»[٤].

وكلُّ هذا قائمٌ على أوصاف عرفيَّةٍ تتغيَّر بتغيُّر الزَّمان والمكان ولا يلزم المحافظة عليها ولا لزوم طريقتها.

---

(١) منهاج السّنة النّبوية (٨/ ٣٥٦).
(٢) منهاج السّنة النّبوية (١/ ٥٢٧).
(٣) الانتصار (٣/ ٨٣٦).
(٤) الانتصار (٣/ ٨٣٦).

الدَّليل الثَّامن:

أنَّ عدم مراعاة الجانب العرفيِّ في تولية الصَّحابة يؤدِّي إلى نتائج خاطئةٍ:

ومن هذه النَّتائج:

- الحكم بانعقاد البيعة لأوَّل من يحصل على بيعة أيِّ شخصٍ:

«فإذ بادر عليٌّ فبايعه واحدٌ من المسلمين فصاعدًا فهو إمامٌ قائمٌ تفرض طاعته لا سيَّما ولم تتقدَّم بيعته بيعةٌ ولم ينازعه الإمامة أحدٌ جملةً»[١]. وبناءً على هذا فإذا مات الإمام فقام شخصٌ يصلح للإمامة فسبق إليه شخصٌ فبايعه واحدٌ فهو أحقُّ بها ممَّن يأتي بعده وينازعه[٢].

- وأنَّ أهل كلِّ مصر يبادرون بالبيعة وهي لمن سبق:

«أوَّل من يجب عليه ذلك العالمون بموته من أهل الحكم إلى أهل كلِّ مصر إذا علموا بموته أن ينصِّبوا إمامًا ما لم يعلموا أنَّه قد تقدَّم عقدٌ على إمامٍ من غيرهم تكون عقودهم مراعاةً، فإذا انكشف لهم أنَّها وقعت على عقودٍ تقدَّم لغير من عقدوا له فهي باطلةٌ»[٣].

- والقول بأنَّها تنعقد بواحدٍ[٤]. لأنَّ عمر قال لأبي بكرٍ: «ابسط يدك

---

(١) الفصل في الملل والاهواء والنّحل (٤/ ٢٣٨).

(٢) انظر: الفصل (٥/ ١٨)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل، للباقلاني (٤٧٠)، مناقب الائمة الأربعة، للباقلاني (٢٥٥).

(٣) مناقب الائمة الأربعة، للباقلاني (٢٥٤).

(٤) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني (٤٢٤)، أبكار الأفكار، للآمدي (٥/ ١٨٨) شرح المقاصد (٥/ ٢٣٣)، المسامرة في شرح المسايرة (١٧١)، البحر الرّائق (٦/ ٢٧٥)، البيان والتّحصيل (١٨/ ٢١٧)، ونسبه العمراني في الانتصار إلى أكثر أهل العلم (٣/ ٨٢٢).

أبايعك»[١]. ولأنَّ العباس قاله لعليٍّ[٢]. فهي تنعقد بمن يعقدها لمن يصلح لها[٣].

- عدم اشتراط جمهور أهل الحلِّ والعقد، وإنَّما يكفي من يحضر البيعة[٤] ولا يشترط أيُّ عددٍ معيَّنٍ[٥] لأنَّ ذلك هو ما حصل في بيعة أبي بكرٍ، وما حصل في بيعة عبد الرَّحمن بن عوفٍ لعثمان[٦].

- وتحكَّم بعضهم في العدد، فقيل: تنعقد بخمسةٍ، لأنَّ بيعة أبي بكرٍ انعقدت بخمسةٍ في السَّقيفة، وبيعة عثمان انعقدت بخمسةٍ[٧]. وقيل: أربعةٌ استدلالًا بأهل الشُّورى[٨].

وكلُّ ما سبق اعتمادٌ على أعدادٍ لا اعتبار لها: «لأنَّ عمر لم يقصد بجعلها شورى في تحديد عدد الحاضرين للعقد، وإنَّما جعلها فيهم دون غيرهم لأنَّهم أفاضل الأمَّة»[٩].

---

(١) انظر: المسامرة شرح المسايرة (١٧١)، الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٦٩)، مآثر الإنافة (٢٨)، المواقف، للإيجي (٣/ ٥٩١).
(٢) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (٢٨)، روضة القضاة (١/ ٧١)، الذّخيرة (١٠/ ٢٥)، مآثر الإنافة (٢٨).
(٣) انظر: الفرق بين الفرق (٣٥٠).
(٤) انظر: مآثر الإنافة (٥)، الأحكام السّلطانية، للماوردي (١٥)، الذّخيرة (١٠/ ٢٥).
(٥) انظر: شرح المقاصد (٥/ ٢٥٤).
(٦) انظر: الجواهر المضية في الاداب السّلطانية (٤٩).
(٧) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (١٥)، الذّخيرة (١٠/ ٢٥)، مغني المحتاج (٤/ ١٣١)، مآثر الإنافة (٢٨).
(٨) انظر: البيان والتّحصيل (١٨/ ٢١٧).
(٩) البيان والتّحصيل (١٨/ ٢١٧-٢١٨).

و: «هذا ليس قول أهل السُّنَّة والجماعة وليس مذهبهم، أنَّ بمجرَّد مبايعة واحدٍ قرشي تنعقد بيعته ويجب على جميع النَّاس طاعته، وهذا وإن قاله بعض أهل الكلام فليس هو قول أئمة أهل السُّنَّة والجماعة»[١].

ولهذا قيل أنَّ الأمر ليس مرتبطًا بعددٍ، بل يشترط حضور من يتيسَّر اجتماعهم[٢]، وهذا وصفٌ عرفيٌّ ظاهرٌ.

وقال بعضهم: «لا بدَّ من حضور من يعتبر حضورهم»[٣]، وهذا أحسن ممَّن يحدِّدها بأعدادٍ معيَّنةٍ، لكنَّه على كلِّ حالٍ وصفٌ عرفيٌّ يربط الموضوع بمن يعتبر، والاعتبار عرفيٌّ.

ولهذا وضع الجويني ضابطًا أدق في ذلك فقال: «يعتبر في البيعة حصول مبلَّغٍ من الأتباع والأنصار والأشياع تحصل بهم شوكةٌ ظاهرةٌ ومنعةٌ قاهرةٌ، بحيث لو فرض ثوران خلافٍ لما غلب على الظَّنِّ أن يصطلم أتباع الإمام، فإذا تأكَّدت البيعة وتأطَّدت بالشَّوكة والعدد واعتضَدت وتأيَّدت بالمُنة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء فإذ ذاك تثبت الإمامة وتستقرُّ وتتأكَّد الولاية وتستقرُّ»[٤].

فقد جعل مناط البيعة مرتبطًا بالقوَّة الَّتي لا يخشى منها اصطلام أتباع الإمام في حال وجود ثورةٍ عليه، ومثل هذا الضَّابط عرفيٌّ يراعي

---

(١) منهاج السّنة النّبوية (٣/ ٣٩١).
(٢) انظر: منهاج الطّالبين (٣/ ١٩٥).
(٣) انظر: غاية البيان شرح زبد ابن رسلان، للرملي الصّغير (٤٠٧).
(٤) الغياثي (٢٥٠).

كيفيَّة قيام الإمامة وفقًا لحال زمانهم، ومثل هذا التَّقدير يتغيَّر ويتأثَّر بعوامل كثيرةٍ.

الدَّليل التَّاسع:

وممَّا يؤكِّد ارتباط الموضوع بالعرف، أنَّ العلماء حين يبحثون انعقاد الإمامة يردُّون بعض صور الانعقاد بناءً على التَّعذر، بما يدلُّ على أنَّ الموضوع عرفيٌّ، مثلًا:

قال الباقلاني: «اجتماع سائر أهل الحلّ والعقد في سائر أمصار المسلمين بصقعٍ واحدٍ وإطباقهم على البيعة لرجلٍ واحدٍ متعذِّرٌ ممتنعٌ»[1].

وقال ابن حزم: «أمَّا من قال إنَّ الإمامة لا تصحُّ إلَّا بعقد فضلاء الأمَّة في أقطار البلاد فباطلٌ؛ لأنَّه تكليف ما لا يطاق وما ليس في وسعٍ وما هو أعظم من الحرج»[2].

والدَّليل علمنا أنَّه: «لو أخَّر النَّظر لجرَّ ذلك خللًا لا يتلافى، وخبلًا متفاقمًا لا يستدرك، فاستبان من وضع الإمامة استحالة اشتراط الاجماع في عقدها»[3].

مع أنَّ هذه الصُّورة ممكنةٌ جدًّا في زماننا، فظاهر من صنيعهم أنَّهم أهملوا هذه الصُّورة لا لعدم مصلحتها أو نفعها بل لتعذُّرها، بل هم ذكروها كحالةٍ مثاليَّةٍ لا يمكن الوصول إليها، فإن أمكن فما الَّذي يمنع،

---

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل، للباقلاني (٤٦٨).

(٢) الفصل في الملل والاهواء والنّحل (٥/ ١٣).

(٣) الغيائي (٢٤٨).

بل الظَّاهر من سياقهم أنَّها هي الأولى لولا التَّعذر.

ولهذا فرَّق بعض الفقهاء بين تولية أهل الحلِّ والعقد للقاضي حين لا يكون ثمَّ إمامٌ، وبين توليتهم للإمام، فاشترط للحالة الأولى اتِّفاقهم جميعًا بخلاف حالة اختيار الإمام، وعلَّل ذلك بأنَّه: «لو اشترطنا حضور جميع أهل الحلِّ والعقد لتعسَّر أو تعذَّر وفات المقصود، وعظم الخطب، ولم يتيسَّر نصب إمامٍ لبعد اجتماعهم على وقتٍ، فاقتضت الضَّرورة المسامحة ثمَّ الاكتفاء بمن تيسَّر منهم، وأمَّا هنا فهذه ولايةٌ خاصَّة على قومٍ مخصوصين، فاشترط رضا جميع أهل الحلِّ والعقد بها إذ لا عسر في ذلك ولا مشقَّة»[1].

الدَّليل العاشر:

كما أنَّ الفقهاء وضعوا في الولاية معايير تخضع للعرف:

كمراعاة الفتنة:

فمن علَّة المبادرة لبيعة أبي بكرٍ خشية الفتنة، فقد: «عوجل بها مبادرةً لانتشار الأمر والشِّقاق حتَّى لا يطمع فيها من ليس لها بموضعٍ»[2].

والمبادرة بهذه الطَّريقة: «جديرةٌ بأن تكون مهيِّجةً للشَّرِّ والفتنة، فعصم اللَّه من ذلك ووقى»[3].

ولهذا كان عذر أبي بكرٍ في عدم مشاورته لعليٍّ لأنَّه خشي في التَّأخُّر عن

---

(١) الفتاوى الفقهية الكبرى، لابن حجر الهيتمي (٤/ ٢٩٩).
(٢) غريب الحديث، لأبي عبيد (٢/ ٢٣١).
(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٣٦٧).

البيعة الاختلاف[١].

وقالوا: «يجوز نصب المفضول خشية الفتنة أو إذا كان أوفق لانتظام حال الرَّعيَّة»[٢].

وقالوا بتصحيح بيعة الواحد المطاع؛ لأنَّ الأمر إذا لم يكن صادرًا عن رأي من له تقدُّمٌ وقولٌ مقبولٌ لم تؤمن الفتنة[٣].

ومراعاة المصلحة:

ولهذا جعلها عمر في ستَّةٍ لما فيه من مصلحة اجتماع الكلمة[٤].

ومن مراعاة المصلحة القول بتفضيل من يكون النَّاس أسرع لطاعته[٥].

ومراعاةً للمصلحة قيل: «إنَّه متى ما أمكنت الشُّورى حرمت المبادرة بالبيعة، ومتى غلب على ظنِّ كلِّ واحدٍ منهم حصول الصَّلاح في المشاورة حرم عليه المبادرة بالعقد ولزمته المشورة»[٦].

ومراعاة اجتماع النَّاس:

فقد قال الفقهاء بمشروعيَّة اختيار أهل الحلِّ والعقد لأنَّ الأمر ينتظم

---

(١) انظر: فتح الباري (٧/ ٤٩٥).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٧٠)، الصّواعق المحرقة (١/ ٢٧)، الانتصار (٣/ ٨٢١).

(٣) انظر: الأحكام السّلطانية (٢٨).

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٧١)، الانتصار في الرّد على المعتزلة القدرية الأشرار (٣/ ٨٢١).

(٥) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (١٦)، الذّخيرة (١٠/ ٢٥)، قواعد الأحكام (١/ ١٠٥).

(٦) مناقب الائمة الأربعة، للباقلاني (٢٥٥).

بهم، ويتبعهم سائر النَّاس(١).

ومراعاة دفع شرِّ الاختلاف:

فقيل في التَّعليل للشُّورى أنَّه: «لا يؤمن من مبايعته من غير مشورة الاختلاف الَّذي ينشأ عنه الشَّرُّ»(٢).

وحسمًا لشرِّ الاختلاف راعى الفقهاء اختلاف الأهواء والآراء، فيما لو انعقدت بيعتان، فإنَّ الأولى أن يتنازل عنها لمن كانت بيعته في المصر الَّذي مات فيه الإمام، فعلى كافة الأمصار أن يفوّضوا إليهم لئلا ينتشر الأمر باختلاف الأهواء والآراء(٣).

وهذه المعاني الَّتي لحظها الفقهاء في تولية الحاكم من مراعاة المصلحة، وخشية الفتنة، وخشية الاختلاف، والتَّفرُّق وضرورة اجتماع النَّاس، هي مقاصد شرعيَّةٌ يجب اعتبارها عند النَّظر لتولية الحاكم، لكنَّها مقاصد تتفاوت بحسب الزَّمان والمكان، فلئن أصاب الفقهاء في الحكم على بعض المسائل بالاعتبار نظرًا لهذه المقاصد فمن الخطأ جعل هذه المسائل ثابتةً حتَّى مع اختلاف الزَّمان والمكان، فإنَّ ما كان يثير فتنةً في زمانهم ليس بالضَّرورة أن يثير الفتنة في زماننا، وما كانت المصلحة تقتضي فعله في زمانهم ليس لازمًا أن تكون المصلحة تقتضيه في زماننا، ففي مثل عصرنا قد تكون ثمَّ طرائق أفضل لمعالجة إشكاليَّة اختلاف

---

(١) انظر: تحفة المحتاج (٩/ ٧٦)، نهاية المحتاج (٧/ ٣٩٠)، مغني المحتاج (٤/ ١٣٠)، أسنى المطالب شروح روض الطَّالب، لزكريا الأنصاري (٤/ ١٠٩).

(٢) فتح الباري (١٢/ ١٥٠).

(٣) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (١٧).

الأهواء والآراء.

لهذا فطريقة الانتخاب العامّ الَّتي يشترك فيها عامَّة النَّاس ويختارون رئيس الدَّولة، يتحقَّق على يدها ذات المعاني والعلل الَّتي كان الفقهاء يراعونها في أهل الحلّ والعقد من اجتماع الكلمة، وتجنُّب الاختلاف، والفتنة وحصول مسارعة النَّاس للطَّاعة، وسدّ ذرائع الاقتتال والفساد بين المسلمين، فلا يصحُّ الاستمساك بذات الاجتهادات الفقهيَّة مع عدم مراعاة مقاصدها وعللها.

الدَّليل الحادي عشر:

أنَّ الفقهاء عرضوا لصورٍ من المستجدات الَّتي قد تقع في طريق الوصول إلى السُّلطة، وبحثوا في كيفيّة تجاوز إشكاليَّاتها، ويظهر في هذه الحلول كونها متأثرةً بالواقع العرفيّ:

فعرضوا لمسألة: إن عقد جماعاتٍ لعدَّة أئمّة في البلدان المتفرّقة فما الحلّ؟

فقيل: ينظر في أسبقهما ويتنازل عنه البقيَّة، وإلَّا قوتلوا وإن جهل بطلت كلُّ العقود[١].

وقيل: هي لأرجحهما[٢].

و«قالت طائفةٌ: هو الَّذي عقدت له الإمامة في البلد الَّذي مات فيه من تقدَّمه؛ لأنَّهم بعقدها أخصُّ، وبالقيام بها أحقُّ، وعلى كافَّة الأمَّة في

---

(١) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل، للباقلاني (٤٧٠).
(٢) انظر: المفهم لما أشكل من صحيح مسلم (٤/ ٥٠).

الأمصار كلِّها أن يفوِّضوا عقدها إليهم ويسلِّموها لمن بايعوه لئلا ينتشر الأمر باختلاف الآراء وتباين الأهواء»[١].

وذكروا مسألةً: إن عقدها أهل مصر فهل يلزم بقيَّة الأمصار مبايعته؟

فقيل: على جميع الأمصار متابعتهم لما في إقامة إمامين من اختلاف الكلمة، وفساد البين[٢].

فمثل هذه المستجدَّات واختلاف الفقهاء في كيفيَّة التَّعامل معها، راجعٌ لاجتهادٍ منهم معتبرٍ مبنيٍّ على كيفيَّة الوصول إلى ما يحقِّق المصلحة ومقاصد الشَّريعة في مثل هذه النَّوازل، وهذه النَّوازل كما ترى متأثِّرةٌ بعرفهم، ولهذا فأصل المسألة وهو مبايعة أكثر من حاكمٍ هو بحدِّ ذاته فسادٌ يجب تجنُّبه وأن نحول دون وقوعه قبل أن نبحث في كيفيَّة التَّعامل معه إذا وقع، فلا يجوز أن يبادر أحدٌ فيبايع أحدًا من دون الرُّجوع للأمَّة واتِّفاق جمهور النَّاس عليه، ومع تطوُّر الأدوات المعاصرة في التَّولية، لم يعد ثمَّ حاجةٌ في حال الاختيار لبحث مسألة انعقاد إمامين؛ لأنَّه يجب إزالة هذا السَّبب المثير للفتنة والشِّقاق، وأن تسير الولاية على طريقةٍ واضحةٍ تتَّجه إلى شخصٍ واحدٍ يرضى عنه النَّاس.

بناءً على الأدلَّة السَّابقة يتقرَّر أنَّ للعرف أثرًا في كيفيَّة التَّولية وطريقها، فلا يصحُّ إلزام المسلمين بطريقةٍ معيَّنةٍ من طرائق تولية الخلفاء الرَّاشدين، فلم يرد الخلفاء ذلك ولم ينقل عنهم إلزام النَّاس بأيِّ طريقةٍ معيَّنةٍ، وكذلك ما يتعلَّق بكيفيَّة تعاملهم مع الاستخلاف، فلئن كان ذلك لازمًا ومنعقدًا في

(١) الاحكام السلطانية، للماوردي (١٧).
(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٦٨).

عصرهم فلم يكن هذا مرتبطًا بدليلٍ شرعيٍّ، فليس ثَمَّ دليلٌ يجعل ذلك عامًّا لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، فلو عمل به المسلمون في زمانٍ لظهور المصلحة أو تركوه أو قيَّدوه للمصلحة فكلٌّ ذلك جائزٌ.

فآليات الشُّورى تتأثَّر بالظَّرف العرفيِّ، فالطَّرائق الَّتي سلكها الصَّحابة رضوان اللَّه عليهم ليست طرائق منحصرةً لا يجوز الخروج عنها، لأنَّهم يجتهدون بحسب ما يحقِّق الأصلح، ويجب على المتأخِّرين أن يجتهدوا في ذلك بما يحقِّق الأصلح ما لم يتضمَّن وصفًا شرعيًّا يجب الالتزام به لأنَّه مصلحةٌ بذاته.

وكما يجب مراعاة أثر العرف في تصرُّفات الخلفاء السِّياسيَّة، فلا نجعل عرفهم ملزمًا ما لم يتضمَّن وصفًا شرعيًّا، فكذلك لا يجوز تفسير مواقفهم وتحليلها بناءً على عرفنا المعاصر.

فمن الخلل عند بعض المعاصرين أنَّه ينتقد الخلفاء بناءً على معطيات عصره، والواجب أن ينظر في كلِّ عصرٍ بحسب أدواته وإمكاناته، كمثل من يفسِّر سبب الفتنة الَّتي وقعت في عصر الصَّحابة بأنَّ هذا كان بسبب عدم وجود آليَّاتٍ للشُّورى وغيابٍ لمجلسٍ رسميٍّ يمثِّل مختلف الجماعات، فهي نتيجةٌ لعجز المجتمع عن تحويل الاختيار والشُّورى إلى مؤسَّسةٍ رسميَّةٍ يتمُّ من خلالها التَّداول السِّلميّ للسُّلطة[1].

وأنَّ الصَّحابة لم يقوموا بتحويل الشُّورى إلى مؤسَّسةٍ رسميَّةٍ ذات بنيةٍ محدَّدةٍ، وأدواتٍ واضحةٍ تعكس رأي مجمل قوى الأمم المختلفة

---

(١) انظر: العقيدة والسِّياسة، للؤي صافي (٢١١)، وللمؤلف نفسه أيضًا في الحرِّيَّة والمواطنة والإسلام السِّياسي (٤٥).

وتضبط العلاقة بينها وبين السُّلطة التَّنفيذيَّة[١].

وأنَّ خلافة عثمان لو كانت محدَّدةً بمدَّةٍ معلومةٍ لما احتاج الثُّوار إلى أن يقترفوا إثم قتله ولصبروا حتَّى تنتهي ولايته[٢].

وأنَّ حادثة قتل عثمان وما جرى بعده من فتنةٍ كان تعبيرًا عن فراغ دستوريٍّ في نظم الحكم يتجلَّى في عدم تعيين طريقةٍ محدَّدةٍ لانتقال الحكم، وعدم تخصُّص صلاحيَّات الحكم وعدم تحديد مدَّة الحكم[٣].

وأنَّ عثمان لو كان لديه مجلس شورى يمثِّل الأمَّة ويشاركه في أعباء الحكم لربَّما تغيَّر وجه التَّاريخ[٤]. وأنَّ سبب سقوط الخلافة مبكِّرًا راجعٌ إلى عدم تطوير النِّظام الإسلاميِّ ليتحوَّل من شورى المدينة إلى شورى الدَّولة[٥]. وأنَّ نقص الآليَّات الشُّوريَّة هو الَّذي سهَّل الانقلاب عليها إذ لم تستطع أن تحكم أمَّةً مترامية الأطراف[٦].

فهذا النَّظر يستحضر الأدوات المعاصرة المتاحة ويفسِّر بناءً عليها أنَّ ما حدث من فتنةٍ بين الصَّحابة كان بسببها، ولو تأمَّل لعلم أنَّ لدى الصَّحابة ما هو أعمق وأعظم من مجرَّد أدواتٍ اجتهاديَّةٍ يتَّفقون عليها، وهو الإيمان

---

(١) انظر: العقيدة والسِّياسة (٢١١- ٢١٢).

(٢) انظر: الخلافة بين النَّظرية والتَّطبيق، لمحمود المرداوي (٣٢٣)، تولية رئيس الدَّولة في الفكر السِّياسي الإسلامي والفكر السِّياسي الحديث (٤١٣)، الإسلام والسِّياسة، لفوزي النَّجار (١٨٦).

(٣) انظر: الدِّين والدَّولة وتطبيق الشَّريعة، للجابري (٧٥ - ٨١).

(٤) انظر: منهاج الإسلام في الحكم، لمحمد أسد (١١٠).

(٥) انظر: الدِّيمقراطية، لمحمد الأحمري (١١٧).

(٦) انظر: الدِّيمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام لراشد الغنوشي (٦٤-٦٥).

بحرمة دم المسلم، وحرمة القتال والفتنة، وكلُّ هذا لم يحل بين وقوع الفتنة لأنَّ ثمَّ أسباب كثيرةٌ دفعت لوقوعها.

وقبل أن نختم الحديث عن (الأثر العرفيّ لكيفيَّة تولية الحاكم) نجيب عن اعتراضٍ مهمٍّ، وهو أنَّ الحكم بأنَّ هذا وصفٌ عرفيٌّ يشكل عليه أنَّ ثمَّ وصفين معتبرين شرعًا، من أجلها قيل باعتبار قول أهل الحلّ والعقد، فهما من قبيل الأوصاف الشَّرعيَّة الثَّابتة لا الأوصاف العرفيَّة المتغيِّرة، وهذا الوصفان هما:

الوصف الأوَّل:

أنَّ اختيار الإمام يحتاج لمعرفةٍ وشروطٍ، وعموم النَّاس غير مؤهَّلين لها، فلا بدَّ أن يُوكَلَ الاختيار لفئةٍ ممَّن يرضى عنها النَّاس(١).

والجواب يكتمل بذكر أوجهٍ ثلاثةٍ:

الوجه الأوَّل:

أنَّ اختيار الحاكم لن يكون إلَّا لمن هو مؤهَّلٌ، فلا يجوز ترشيح من لا يكون مستحقًّا للإمامة، وحينها فلن يصل للإمامة من كان غير مؤهَّلٍ لها أيًّا ما كانت الطَّريقة.

الوجه الثَّاني:

أنَّ تجويز اختيار النَّاس لمن يولِّي الحاكم يحتاج من الشُّروط والمؤهِّلات ذات الشُّروط الَّتي يحتاجها حين يختار الحاكم، فإذا منع النَّاس من اختيار

---

(١) انظر: النّظام الدّستوري في الإسلام، لمصطفى وصفي (٩٠).

الحاكم لعدم مقدرتهم، فيجب منعهم من اختيار أهل الحلِّ والعقد لعدم مقدرتهم.

الوجه الثَّالث:

وحتَّى لو قيل بضرورة وجود هذه الفئة المتخصِّصة باختيار الإمام فإنَّ مشاركة النَّاس عن طريق الانتخابات المعاصرة في تحديد هذه الفئة المتخصِّصة من أهل الحلِّ والعقد لا بدَّ منه:

أوَّلًا: لأنَّ الوسائل المعاصرة في الانتخاب والرَّقابة تضمن تحديد أهل الحلِّ والعقد بوضوحٍ من دون مفاسد وفتنٍ، وتضمن الالتزام بالقانون الَّذي يوضع فلا يتجاوز عليه، فيمكن بل قد يجب الاستفادة منها في تحقيق ضمان وصول أهل الحلِّ والعقد بالصِّفات الشَّرعيَّة.

ثانيًا: أنَّ كيفيَّة معرفة أهل الحلِّ والعقد يراعى فيه الأصلح والأنفع للنَّاس، وحينئذٍ فالطَّريقة الَّتي تضمن عدم وصول من لا يستحقُّ، أو حصول انحرافٍ في مسيرتها، أو تلاعب بنتائجها هي طريقةٌ شرعيَّةٌ.

ثالثًا: أن لا يقتصر في أهل الحل والعقد على العلماء المجتهدين فقط، بل تشارك فئاتٌ أخرى يكون في مشاركتها تحقيق المصلحة بشكلٍ أعظم، وهذا ممكنٌ من خلال هذه الأدوات الحديثة.

رابعًا: لا بدَّ لهم من شوكةٍ، فمجرد حصول صفاتٍ من دون شوكةٍ لا يجعلهم أهل حلٍّ وعقدٍ، لهذا يمكن في الحالة المعاصرة تحقيق الشَّوكة لهم، وبهذه الطَّريقة تجمع الشَّوكة بيد من كان مؤهَّلًا ومستحقًّا لها.

فهذه الأسباب تجعل مشاركة النَّاس في اختيار أهل الحلِّ والعقد أمرًا

معتبرًا شرعًا، وإذا جاز مشاركتهم في اختيار أهل الحلِّ والعقد واعتبار طريقتها طريقةً شرعيَّةً فلا فرق بين مشاركتهم في الاختيار المباشر للحاكم، أو مشاركتهم في اختيار من يختار الحاكم فيكون عبر درجةٍ ثانيةٍ.

الوصف الثَّاني:

أنَّ أهل الحلِّ والعقد هم جماعةٌ من فئةٍ معيَّنةٍ لنوعٍ من المثاليَّة الَّتي ينشدها الإسلام في تشريعاته[١].

والجواب: أنَّ المثاليَّة وتحقيق ما هو أصلح للمسلمين، أمرٌ يراعي المصلحة والمفسدة وهما متغيِّران، فقد يكون الأصلح هو هذا، وقد يكون الأصلح اختيار طريقٍ آخرَ لكونه يدفع مفاسد أكبر، فتحديد طريقةٍ معيَّنةٍ دائمةٍ ليست بالضَّرورة أن تكون هي الأصلح في كلِّ زمانٍ ومكانٍ وحالٍ.

المطلب الرَّابع

علاقة مفهوم أهل الحلِّ والعقد بالنِّظام التَّمثيليِّ

إذا كان الاختيار في الفقه السِّياسيِّ الرَّاشديِّ قائمًا على فئةٍ محدَّدةٍ من النَّاس تسمَّى أهل الحلِّ والعقد، فإنَّ كثيرًا من المعاصرين يقرِّر أنَّ هذه الفئة هي ممثِّلةٌ للنَّاس وأنَّ الشَّريعة جاءت بالنِّظام التَّمثيليِّ[٢].

---

(١) انظر: رياسة الدَّولة في الفقه الإسلامي، لمحمد رأفت عثمان (٢٣٤).

(٢) انظر: النَّظريَّات السِّياسية الإسلامية، لمحمد ضياء الدِّين الرِّيس (٢٢٢)، الدَّولة والسِّيادة في الفقه الإسلامي (١٩٤-١٩٥)، معالم النِّظام السِّياسي في الإسلام، لمحمد الشّحات (١٥٠).

ويستدلُّون لذلك بعدَّة أدلَّةٍ شرعيَّة، منها:

الدَّليل الأوَّل:

النُّصوص الشَّرعيَّة الَّتي تنسب الأحكام إلى الأمَّة، كنسبة المعاهدة إلى المسلمين في مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم﴾. فدلَّ على أنَّها للمسلمين ومن يعقدها فهو ممثِّلٌ لهم[١].

الدَّليل الثَّاني:

الفروض الكفائيَّة، فمن يقوم بها ينوب عن المجموع[٢].

الدَّليل الثَّالث:

كما أنَّ الأمَّة هي المخاطبة بنصوص الشَّارع، فمن يقوم بها هو ممثِّلٌ لها.

والصَّواب أنَّ كون النِّظام يرجع لأهل الحلِّ والعقد، أو يشارك فيه عموم النَّاس، لا يعني أنَّ النِّظام أصبح تمثيليًّا، وذلك لوجوهٍ:

أوَّلًا: لأنَّ النَّاس تنقاد لزعمائها حتَّى في النُّظم غير الدِّيمقراطيَّة، ولا يقال عن ذلك إنَّه تمثيليٌّ[٣]. فكون النَّاس يميلون لفئةٍ معيَّنةٍ، أو أنَّ ثَمَّ فئةً تحكم برضاهم لا يجعل هذا من قبيل النِّظام التَّمثيليِّ.

قال الخطَّابي: «العرب لم تكن تعرف السِّيادة إلَّا لمن يكون منهم»[٤].

---

(١) انظر: الشّورى والدّيمقراطية النيابية، لداود الباز (١١٤).

(٢) انظر: الشّورى والدّيمقراطية النيابية، لداود الباز (١١٩).

(٣) انظر: الخليفة توليته وعزله (٢٠٩).

(٤) انظر: فتح الباري (١٢/ ١٥٣)، ومثله عن ابن التّين في فتح الباري (٧/ ٣٢)، وانظر: النّهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٤٦٨).

ولا يقال إنَّ العرب كانت تعرف النِّظام التَّمثيليَّ.

ثانيًا: أنَّ حصول الحلِّ والعقد بيد الصَّحابة ﷺ لم يكن بوكالةٍ من النَّاس، إنَّما صاروا أهل حلٍّ وعقدٍ ليس لأنَّ النَّاس اختاروهم، وإنَّما لفضلهم ومكانتهم خضع النَّاس لهم، فرضى النَّاس هنا تابعٌ.

ثالثًا: أنَّ القول بأنَّه تمثيلٌ يجعل الانتخاب حقًّا لكلِّ شخصٍ ويوجب الرُّجوع إلى كلِّ واحدٍ وهذا غير موجودٍ في سنَّة الخلفاء الرَّاشدين، بل في سيرتهم ما يخالف هذا قطعًا.

رابعًا: كما أنَّ الفرض الكفائيَّ ليس تمثيليًّا، فليس فيه إنابةٌ من أحدٍ لأحدٍ، فهو وإن كان واجبًا على الجميع ويسقط بفعل من يكفي، إلَّا أنَّه لا يتضمَّن جانبًا تمثيليًّا.

خامسًا: وكون الأمَّة هي المخاطبة بالتكليف الشرعي هذا معنى شرعي صحيح لكنَّه لا يعني التَّمثيل، فهي مخاطبةٌ بالجهاد، والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، وإغاثة الملهوفين والصَّلاة على الجنائز... إلخ، ولا يمكن أن يقال: إنَّ من يصلِّي على الجنائز هو ممثِّل عمَّن لم يصلِّ!

فالأخذ بالنِّظام التَّمثيليِّ المعاصر جائزٌ، لكنَّ القول بأنَّ النِّظام السِّياسيَّ الإسلاميَّ هو نظامٌ تمثيليٌّ يترتَّب عليه إشكالان:

الأوَّل: أنَّه يجعل الاختيار حكمًا لازمًا في كلِّ زمانٍ ومكانٍ لكلِّ أحدٍ.

الثَّاني: أنَّه يجعل تطبيق الصَّحابة من قبيل التَّمثيل، وهذا من قبيل إسقاط المفاهيم المعاصرة من دون تمحيصٍ.

كما يلزم على هذا التَّصور أحكامٌ فقهيَّةٌ غير دقيقةٍ، مثلًا يقرِّر بعض

الباحثين المعاصرين: إنَّما عزل عمر سعدًا؛ لأنَّ عمر وكيلٌ عن الأمَّة فنزل على رأيهم[١].

ومعنى هذا أنَّ عزل الأمير لازمٌ على الخليفة متى ما طلب النَّاس، وهذا غير صحيحٍ، فاستشارة الخليفة واستفادته من آراء النَّاس لا يعني أنَّه مجرَّد ممثِّلٍ لهم ملزمٌ بقولهم فما يستفاد من عزل عمر: «أنَّ الوالي إذا شكي به أنَّه يعزل إذا رأى الإمام صلاحًا له ولمن شكا به، وإن كذب عليه في الشِّكاية»[٢]، فالعزل راجعٌ لقاعدة الإصلاح وليس للتَّمثيل.

المطلب الخامس: اعتبار رأي الأكثريَّة

تعتمد النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة على رأي الأكثريَّة في إدارة شؤون الدَّولة، وهذا يحفِّزنا للبحث في الفقه السِّياسيِّ المعاصر للنَّظر في حكم رأي الأكثريَّة ولزومه.

وهنا لا بدَّ من التَّمييز بين رأي الأكثريَّة في اختيار الحاكم، ورأي الأكثريَّة الَّذين يستشيرهم الحاكم.

أمَّا في اختيار الحاكم، فإن الأكثريَّة لها اعتبارٌ، لأنَّ الكثرة دلالةٌ على غلبة الرِّضا، وتحقُّق الشُّورى، وقوَّة الشُّوكة، وبها تحصل مقاصد الإمامة.

وقد كان للأكثريَّة اعتبارٌ في فقه الصَّحابة:

فقد بويع عليٌّ ﷺ ببيعة أكثر الصَّحابة ولم يبايعوه جميعًا، فدلَّ على

---

(١) انظر: الحرِّيَّة أو الطّوفان (٢٩).

(٢) شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٢/ ٣٧٢).

اعتبار الأكثر، كما بويع لأبي بكرٍ في السَّقيفة مع عدم مبايعة سعد بن عبادة رضي الله عنه.

وقد ورد عن عمر رضي الله عنه أنَّه أخذ بالأكثر، فقال عمر في بيعة السِّتَّة إن اختلفوا: «كونوا مع الأكثر»[١].

وقد جرى اعتبار الأكثريَّة عند كثيرٍ من الفقهاء في التَّولية، فذكروا أنَّه إذا اختلف أهل الحلِّ والعقد فيمن يولَّى، فالحكم للأكثر، ويجب على الباقين موافقتهم[٢]. وذكر بعضهم أنَّها تنعقد برأي جمهور أهل الحلِّ والعقد[٣]. ولو بويع لأكثر من شخصٍ فالإمام من بايعه الأكثر[٤].

وأمَّا استشارة الإمام فهل يلزمه الأخذ برأي الأكثريَّة؟

هذه مسألةٌ مختلفةٌ، ومن الخطأ عرض الأخذ برأي الأكثريَّة في الصُّورتين جميعًا من دون تمييزٍ، فقد بحث المعاصرون حكم أخذ الأمَّة برأي الأكثريَّة من أهل الشُّورى، وكتب فيها أبحاث كثيرةٌ، وتنازع المعاصرون بين اتجاهٍ يقرِّر وجوب الأخذ برأي الأكثريَّة ويستدلُّ لذلك بنصوصٍ من سيرة النَّبيِّ ﷺ وخلفائه، واتجاهٍ آخرٍ ينفي لزوم الأخذ برأي الأكثريَّة ويسوق لذلك نصوصًا من سيرة النَّبيِّ ﷺ وخلفائه.

---

(١) في سنده ضعف: أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٩٢٤- ٩٢٥) وتقدم الكلام على ما في سنده.

(٢) انظر: إيضاح طرق الاستقامة (٦٠)، فضائح الباطنية، للغزالي (١٧٥) و(١٧٧).

(٣) انظر: الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٢٣)، ونقله الماوردي عن طائفة، انظر: الأحكام السّلطانية (١٥)، ونص عليه ابن تيمية في منهاج السّنة النبوية (١/ ٥٣٠).

(٤) انظر: المسامرة شرح المسايرة (١٧٠).

وعند تحليل هذين القولين وأدلّتهما نجد أنّه لا يوجد دليلٌ يوجب الأخذ برأي الأكثريّة بحيث يكون واجبًا شرعيًا، ولا يوجد دليلٌ يمنع منه، فأدلّة الاتّجاه الأوّل في شواهدهم الّتي ذكروها من سيرة الرّسول ﷺ وخلفائه[١] لا تدلُّ على لزوم الأخذ برأي الأكثريّة، وما فيه دلالةٌ فغاية ما فيه أنّه يدلُّ على جواز الأخذ برأي الأكثريّة، لا أن يكون رأي الأكثريّة واجبًا في الشّورى مطلقًا، فهذه نتيجةٌ تقصر عنها هذه الاستدلالات.

وأمّا الاتّجاه الّذي ينازع في كون رأي الأكثريّة ملزمًا فغاية ما فيه أنّه لا يرى وجود دليلٍ يلزم بالأخذ برأي الأكثريّة، لكنّ هذا لا يمنع من الأخذ برأي الأكثريّة، وما ذكروه من أدلّة ضلال الأكثريّة فهذا يصحُ ردًّا على من يتّخذ رأي الأكثريّة معيارًا للحقّ والصّواب وليست مسألتنا من هذا القبيل.

إذن، يتحصّل من هذا أنّ الأخذ برأي الأكثريّة وجعلها أمرًا ملزمًا في اختيار الحاكم أو في عمل أهل الشّورى في الدّولة الإسلاميّة أمرٌ جائزٌ ومشروعٌ ولا إشكال فيه، ولا حاجة لسلوك طريق الاتّجاه الأوّل في إثبات لزوم الأخذ برأي الأكثريّة فهذه الأدلّة على ما فيها من مناقشةٍ لو سلمت لا تنتج هذا اللّزوم، إنّما يكفي أن ننفي وجود دليلٍ يمنع من سلوك هذه الطّريقة، وحيث لا وجود لدليلٍ مانعٍ، فالأصل الجواز والإباحة، كما أنّ الاتّجاه الأوّل سيواجه بإشكاليّة أنّ عمل الخلفاء

---

(١) انظر في هذه الاستدلالات: حكم الشّورى ونتيجتها (١٥١-١٨٩)، نظام الشّورى في الإسلام ونظم الدّيمقراطية المعاصرة (١٩١-٢٠٥)، الشّورى وأثرها في الدّيمقراطية (١٩١-٢٠٥)، الشّورى في الإسلام، لعبد الغني بركة (٧٩-٩٥).

الرَّاشدين لم يكن ملتزمًا برأي الأكثريَّة، فالقول بجواز الأخذ بها للمصلحة الرَّاجحة يختلف عن القول بأنَّ هذا هو الواجب الشَّرعيُّ؛ لأنَّ هذا تصورٌ خاطئٌ تاريخيًّا وشرعيًّا، فيمكن الاستفادة من الأدوات الحديثة الَّتي تعتمد على تصويت الأكثريَّة من مدخل أنَّ الشَّريعة لا تمنع منها لا أن نجعل الشَّريعة لم تأت إلَّا به، فهذا تصورٌ خاطئٌ.

إذن، يجب التَّفريق بين الأخذ برأي الأكثريَّة في عقد التَّولية للحاكم، وبين الأخذ برأي الأكثريَّة في إدارة الحاكم لشؤون الحكم، أمَّا الأولى فثمَّ دلائل شرعيَّةٌ تقوِّي اعتباره، من جهة مقصد الإمامة نفسه، وسنَّة الخلفاء الرَّاشدين، وأمَّا شورى الإمام للنَّاس فالأخذ برأي الأكثريَّة ليس واجبًا عليه ولا محرَّمًا، بل هو أمرٌ مباحٌ، ولا بأس بالأخذ به والاستفادة منه، وقد يجب في حال تقييد السُّلطة كما سيأتي.

* * *

المبحث السَّابع: حرِّيَّة تقييد السُّلطة

نظام الدَّولة المعاصرة قد قيَّد من صلاحيَّة الحاكم كثيرًا عمَّا كانت عليه في الدُّول السَّابقة، فصلاحيَّات الحاكم في النِّظام المعاصر مقيَّدةٌ ومحدَّدةٌ، فبدلًا من أن تكون السُّلطات بيد شخصٍ أو سلطةٍ معيَّنةٍ توزَّعت بين هيئاتٍ عدَّةٍ، وحين نفحص هذه (القيود) المعاصرة نجدها ترجع إلى قيدين أساسيين:

القيد الزَّمانيُّ: وهو الَّذي يحدِّد لصلاحيَّة الحكم زمنًا معيَّنًا تنتهي بزواله، وهو ما يسمَّى في العرف المعاصر بالتَّداول السِّلمي للسُّلطة.

قيد الصلاحيَّة: وهو الَّذي يحدِّد للحاكم صلاحيَّاتٍ معيَّنةٍ، ويجعل ثمَّ وظائف أخرى من صلاحيَّة أجهزةٍ سياسيَّةٍ أخرى وليس للحاكم أيُّ سلطةٍ عليها.

وهذه القيود المعاصرة لم تكن معروفةً في عصر الخلفاء الرَّاشدين ولا في عصر من بعدهم، فما كان الخليفة مقيَّد الصَّلاحيَّات كما هو الحال في النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة، ولئن وجدت وظائف القضاء والتَّنفيذ والتَّشريع لديهم إلَّا أنَّها لم تكن سلطاتٍ منفصلةً تمارس بشكلٍ مستقلٍّ- كما سيأتي-.

فما مشروعيَّة مسلك النُّظم المعاصرة في تقييد السُّلطة وتوزيعها وتوقيتها؟

هذا ما ستحاول المطالب التَّالية الجواب عنه.

المطلب الأوَّل: شواهد تقييد السُّلطة في فقه الصَّحابة

حين نستقرئ فقه الصَّحابة نجد أنَّ ثمَّ شواهدَ عدَّةً للتَّقييد، ومن ذلك:

- التَّقييد بسيرة أبي بكرٍ وعمر:

ففي بيعة عثمان بايعه عبد الرَّحمن بن عوفٍ فقال: أبايعك على سنَّة اللَّه ورسوله والخليفتين من بعده، فبايعه عبد الرَّحمن وبايعه النَّاس المهاجرون والأنصار، وأمراء الأجناد والمسلمون[1].

والتزامًا بهذه البيعة: خطب عثمان النَّاس بعد ما بويع فقال: «ألا وإنَّ لكم عليَّ بعد كتاب اللَّه عزَّ وجلَّ وسنَّة نبيِّه ﷺ ثلاثًا: اتِّباع من كان قبلي فيما اجتمعتم عليه وسنَّتهم، وسنَّة أهل الخير فيما لم تسنُّوا عن ملأٍ، والكفُّ عنكم إلَّا فيما استوجبتم»[2].

والمراد هو تقليدهم في سيرتهم في العدل ونحوه كما هو مذهب الجمهور، وقيل تقليدهم في الأحكام الفقهيَّة[3].

وكانت بيعة النَّاس لابن الزُّبير على كتاب اللَّه وسنَّة رسوله ﷺ وسيرة الخلفاء الصَّالحين[4].

---

(١) أخرجه البخاري (٧٢٠٧).

(٢) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٣) انظر: فتح الباري (١٣/ ١٩٨).

(٤) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٣٥٢) وفيه جهالة شيوخ المدائني شيخ البلاذري.

- التّقييد بالعدل:

فقد قال عبد الرّحمن لعليٍّ وعثمان قبل البيعة مشترطًا: لئن أمّرتك لتعدلنّ[(١)].

- التّقييد بالاستطاعة:

فعن عبد اللّه بن دينار قال: «شهدت ابن عمر حيث اجتمع النّاس على عبد الملك قال: كتب إنّي أقرُّ بالسّمع والطّاعة لعبد اللّه عبد الملك أمير المؤمنين على سنّة اللّه وسنّة رسوله ما استطعت وإنّ بني قد أقرّوا بمثل ذلك»[(٢)].

وأتى رجلٌ إلى عمر فقال: «أبايعك فيما رضيت وفيما كرهت، فقال عمر: لا بل فيما استطعت»[(٣)].

- التّقييد بشروط المعترضين على السّلطة:

وهو ما جرى بين عثمان رضي الله عنه وبين الخارجين عليه، فقد «أخذوا ميثاقه وكتبوا عليه شروطًا، وأخذ عليهم ألّا يشقُّوا عصًا، ولا يفارقوا جماعةً ما أقام لهم شرطهم»[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري (٣٧٠٠).
(٢) اخرجه البخاري (٧٢٠٣).
(٣) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٦/ ١٥٦) وإسناده حسن، وفي سنده سماك بن حرب، صدوق -كما في التّقريب (٢٦٢٤).
(٤) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ١٦٩) وفي سنده أبو سعيد مولى أبي أسيد، ترجم له ابن سعد في الطّبقات الكبير (٧/ ١٢٨) وأبو نعيم في معرفة الصّحابة (٥/ ٢٩١١) ولم يذكرا في جرحا ولا تعديلا.

واصطلحوا على خمسٍ: «المنفيُّ يقلب، والمحروم يعطى، ويوفَّر الفيء، ويعدل في القسم، ويستعمل ذا الأمانة والقوَّة، كتبوا ذلك في كتابٍ، وأنَّ يردَّ ابن عامر على البصرة وأبا موسى الأشعري على الكوفة»[١]. كما اشترطوا أن لا تحمى الحمى[٢].

كما قال لهم: «وهذه مفاتيح بيت مالكم فادفعوها إلى من شئتم»[٣].

- **التَّقييد بالشُّورى:**

فعن أبي بشير العبادي قال: «كنت بالمدينة حين قتل عثمان ﷺ واجتمع المهاجرون والأنصار فيهم طلحة والزُّبير فأتوا عليًا فقالوا يا أبا حسن، هلم نبايعك، فقال: لا حاجة لي في أمركم، أنا معكم فيمن اخترتم فقد رضيت به فاختاروا واللَّه، فقالوا ما نختار غيرك، فقال: فاختلفوا إليه بعدما قتل عثمان مرارًا ثمَّ أتوه في آخر ذلك فقالوا له إنَّه لا يصلح النَّاس إلَّا بإمرةٍ وقد طال الأمر، فقال لهم: إنَّكم قد اختلفتم إليَّ وأتيتم وإنِّي قائلٌ لكم قولًا إن قبلتموه قبلت أمركم وإلَّا فلا حاجة لي فيه، قالوا: ما قلت من شيءٍ قبلناه إن شاء اللَّه فجاء فصعد المنبر

---

(١) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ١٧٠)، وابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ١١٣٧-١١٣٨)، والبلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٥٨٦)؛ من طريق عبداللَّه بن عون، عن محمد بن سيرين؛ به، وهذا مرسل! وسقط ذكر ابن سيرين من رواية ابن شبة.

(٢) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ١١٣٩) وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه.

(٣) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٤/ ١١٩٤) وفي سنده: أبو معشر نجيح بن عبدالرّحمن: ضعيف -كما تقدم- وشيخه محمد بن قيس: لم يدرك عثمان، فهو مرسل.

فاجتمع النَّاس إليه فقال إنِّي قد كنت كارهًا لأمركم فأبيتم إلَّا أن أكون عليكم، ألَا وإنَّه ليس لي في أمرٍ دونكم إلَّا أنَّ مفاتيح مالكم معي، ألَا وإنَّه ليس لي أن آخذ منه درهمًا دونكم، رضيتم؟ قالوا نعم، قال اللَّهمَّ اشهد عليهم ثمَّ بايعهم على ذلك»[١].

- التَّقييد بإقامة كتاب اللَّه على الجميع:

ففي بيعة عليٍّ جيء بقومٍ كانوا قد تخلَّفوا فقالوا: «نبايع على إقامة كتاب اللَّه في القريب والبعيد والعزيز والذَّليل»[٢].

- التَّقييد بالحدود والقصاص:

فقد دخل طلحة والزُّبير في عدَّةٍ من الصَّحابة فقالوا: «يا علي إنَّا قد اشترطنا إقامة الحدود وإنَّ هؤلاء القوم قد اشتركوا في دم هذا الرَّجل وأحلُّوا بأنفسهم»[٣].

وقيل للزُّبير: «ألم تبايع عليًّا؟ قال: بلى واللُّجُّ على عنقي، وما أستقيل عليًّا إن هو لم يحل بيننا وبين قتلة عثمان»[٤].

- التَّقييد بقتال البغاة:

ففي بيعة قيس بن سعد للحسن بن علي قال: «ابسط يدك أبايعك على كتاب اللَّه عزَّ وجلَّ وسنَّة نبيِّه وقتال المحلّين، فقال له الحسن على كتاب

---

(١) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.
(٢) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٤٣٤- ٤٣٥) وفي سنده سيف بن عمر التَّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرَّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة.
(٣) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٤٣٧) بالإسناد السَّابق.
(٤) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

اللَّه وسنَّة نبيِّه فإنَّ ذلك يأتي من وراء كلِّ شرطٍ، فبايعه وسكت»[١].

- البيعة على شرطٍ:

ففي قصَّة الصُّلح الَّتي جرت بين الحسن بن عليٍّ ومعاوية ﷺ، «بعث معاوية إليه رجلين من قريش من بني عبد شمس عبد الرَّحمن بن سمرة وعبد اللَّه بن عامر بن كريز فقال: اذهبا إلى هذا الرَّجل فاعرضا عليه وقولا له واطلبا إليه، فأتياه فدخلا عليه فتكلَّما وقالا له فطلبا إليه، فقال لهما الحسن بن عليٍّ: إنَّا بنو عبد المطلب قد أصبنا من هذا المال وإنَّ هذه الأمَّة قد عاثت في دمائها، قالا: فإنَّه يعرض عليك كذا وكذا ويطلب إليك ويسألك، قال: فمن لي بهذا، قالا: نحن لك به، فما سألهما شيئًا إلَّا قالا: نحن لك به، فصالحه»[٢].

وقد كان صالح الحسن معاوية على أن جعل له ما في بيت ماله وخراج دار أبجرد على ألَّا يشتم عليٍّ وهو يسمع[٣].

فكاتب الحسن معاوية وأرسل إليه بشروطٍ وقال: «إن أعطيتني هذا فأنا سامعٌ مطيعٌ وعليك أن تفي لي به»[٤].

فكان الحسن يريد أن يأخذ من معاوية ما استطاع من شروطٍ ثمَّ يدخل في الجماعة[٥].

---

(١) تاريخ الطَّبري (٥/ ١٥٨) بدون إسناد.

(٢) أخرجه البخاري (٢٧٠٤).

(٣) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٥/ ١٦٥) ولم يُسم شيوخه فيه

(٤) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٣/ ٦٧)، والطَّبري في تاريخه (٥/ ١٦٢) من طريق الزّهري؛ به، وهذا مرسل.

(٥) أخرجه عبد الرّزاق (٩٧٧٠) من طريق الزّهري؛ به، وهذا مرسل.

وكان من شروط الحسن: «وعلى أن ليس لمعاوية أن يعهد لأحدٍ من بعده وأن يكون الأمر شورى»[١].

وكتب عبيد اللّه بن عبّاسٍ حين علم بما يريد الحسن إلى معاوية وطلب الأمان منه وشرط لنفسه الأموال الّتي قد أصاب[٢].

وتعاهد قيس ومن معه على القتال حتّى يشترط معاوية لشيعة عليٍّ ولمن كان اتّبعه على أموالهم ودمائهم وما أصابوا في الفتنة[٣].

فلمّا: «بعث إليه معاوية بذلك السِّجل، اشترط قيس فيه له ولشيعة عليٍّ الأمان على ما أصابوا من الدّماء والأموال»[٤].

كما كان بعض أتباع الحسن يشترط على معاوية فيقبل[٥].

وقال معاوية لقادة الصّحابة المعترضين على توليته ليزيد: «إنّما أردت أن تقدّموه باسم الخلافة وتكونون أنتم الّذين تنزعون وتؤمّرون وتجبون وتقسّمون، لا يدخل عليكم في شيءٍ من ذلك»[٦]. وهذا الأثر ظاهرٌ في جعل الحكم مشاركةً، وفيه تقييدٌ ظاهرٌ لصلاحيّة الحاكم، ولو صحّ لكان فيصلًا في المسألة لكن سنده ضعيف.

---

(١) إسناده ضعيف، تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه عبد الرّزاق (٩٧٧٠)، والطّبري في تاريخه (٥/ ١٦٢) من طريق الزّهري؛ به، وهذا مرسل.

(٣) المصدر السّابق بنفس الإسناد.

(٤) أخرجه الطّبري في تاريخه (٥/ ١٦٣) من طريق الزّهري؛ به، وهذا مرسل.

(٥) أخرجه عبد الرّزاق (٩٧٧٠)، والبلاذري في أنساب الأشراف (٣/ ٦٧) من طريق الزّهري؛ به، وهذا مرسل.

(٦) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢١٦) وفي سنده جهالة.

ومثله ما قال ابن الزُّبير للحسين بن عليٍّ: «تولِّيني أنا الأمر فتطاع ولا تعصى»(١). فهي مشاركةٌ في الحكم غير أنَّ الأثر ضعيفٌ.

ولمَّا جاء المختار بن أبي عبيدٍ اشترط على ابن الزُّبير في البيعة فقال: «جئتك لأبايعك على أن لا تقضي أمرًا دوني، وعلى أن أكون أوَّل من تأذن له، وإذا ظهرت استعنت بي على أفضل عملك»(٢).

وحين نحلِّل هذه القيود نجد أنَّها أنواعٌ:

١- (التَّأكيد على المحكَمات):

وهي ما ترجع لأصل وجوب الحكم بالشَّريعة وإقامة الدِّين، فإقامة كتاب اللَّه على القريب والبعيد، والعدل، والاستطاعة، هو في الحقيقة بيعة تأكيدٍ لا تقييدٍ، فالبيعة في الإسلام لا بدَّ لها من حكمٍ بكتاب اللَّه ولا بدَّ لها من عدلٍ، وهي بحسب الاستطاعة.

٢- (الإلزام بالأحكام الاجتهاديَّة):

وهي ما ترجع لأحكامٍ واجبةٍ شرعًا لكنَّها في أحكام اجتهاديَّة، وذلك مثل إقامة الحدود بصفةٍ معيَّنةٍ، أو على شخصٍ معيَّنٍ كقتال المحلّين وقتال قتلة عثمان، وهذه كلُّها من أحكام الدِّين الاجتهاديَّة، فالمبايع يرى أنَّها من الدِّين وإن كان الحاكم لا يرى ذلك.

---

(١) أخرجه الطّبري في تاريخه (٥/ ٣٨٤) وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه.

(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٦/ ٣٧٨) وفي سنده جهالة.

٣- (سلوك الطَّريقة المثاليَّة في الحكم):

وذلك بالتَّقييد بمنهجٍ مثاليٍّ فاضلٍ في الحكم، وهو البيعة على سيرة العمرين فهي تقييدٌ من جهة ما فيها من شدَّة لزوم العدل والتَّحرِّي وكمال البرِّ والتَّقوى، وهذه ليست بواجبةٍ على الحاكم.

وكذلك التَّقييد بالشُّورى فهو تقييدٌ بأمرٍ ليس بواجبٍ، خاصَّة أنَّ عليًا جعل الشُّورى في مجالٍ ليس بواجبٍ قطعًا.

٤- (اعتبار شروط الصُّلح):

وذلك بأن يلتزم الحاكم بشروطٍ معيَّنةٍ بهدف الصُّلح وتحقيق المصلحة وكفِّ الضَّرر، وهو ما حصل في مصالحة الحسن وقيس ومن معهم، فهي مبايعةٌ على شرطٍ يجب على السُّلطة الالتزام به، فهو مندرجٌ ضمن تقييد السُّلطة، فهو مبايعةٌ على الوفاء بشيءٍ أو الامتناع عن شيءٍ، وكذلك التزام عثمان بشروط أهل الفتنة.

٥- (المشاركة في الحكم):

التَّقييد بالمشاركة في الحكم، بأن لا يستقلَّ الحاكم بالأمر، بل يكون ثمَّ مشاركةٌ للحكم معه، وهو ما ذكره معاوية في بيعة يزيد، وما اقترحه ابن الزُّبير للحسين، وما اشترطه المختار على ابن الزُّبير.

وبناءً على هذه الأنواع يمكننا أن نجيب عن مشروعيَّة تقييد السُّلطة المعاصرة:

أمَّا النَّوع الأوَّل (التَّأكيد على المحكَمات): فلا يصحُّ الاستدلال به على تقييد السُّلطة بالشَّكل المعاصر؛ لأنَّه في إقامة الشَّرع، وهو أصلٌ واجبٌ

ومحلُ اتِّفاقٍ أنَّه قيدٌ على السُّلطة من دون شرطٍ، فالشَّرط تأكيدٌ لا تقييد.

أمَّا النَّوع الثَّاني (الإلزام بالأحكام الاجتهاديَّة): فهو مستندٌ صحيحٌ، لأنَّ الآثار المرويَّة عن الصَّحابة أنَّهم اشترطوا تقييد سلطة الحاكم بمسائل اجتهاديَّةٍ، كقتال البغاة أو المحلِّين أو إقامة الحدود؛ لأنَّ هذا من إقامة الدِّين في نظرهم، فتخريجًا عليه يمكن القول بأنَّ تقييد سلطة الحاكم خشيةً من الظُّلم والتَّعدِّي هو من إقامة الدِّين، غير أنَّ الآثار هنا ضعيفةٌ فلا تنهض لوحدها لتقرير هذا الحكم، وإنَّما يستأنس بها مع غيرها من الآثار.

أمَّا النَّوع الثَّالث: «سلوك الطَّريقة المثاليَّة في الحكم): فهو مؤثِّرٌ هنا، لأنَّ شرط الالتزام بسيرة العمرين ليس واجبًا وفيه التزامٌ بأن يترك أشياء ليست محرَّمةً، ويفعل أشياء ليست واجبةً؛ لأنَّها من الكمال الَّذي كان عليه الخليفتان الرَّاشدان أبو بكرٍ وعمر، وهذا تقييدٌ، ومع ذلك صحَّحه الصَّحابة والتزموه، فمن جنسه الشُّروط الَّتي يراد بها تحقيق العدل ومنع الظُّلم، كما أنَّ ما روي من التزام عليٍّ ﷺ بالشُّورى تقييدٌ له بما ليس واجبًا لضمان كمال العدل واجتماع كلمة النَّاس وهذه معانٍ مستحضرةٌ في الولاية المعاصرة.

وأمَّا النَّوع الرَّابع (اعتبار شروط الصُّلح): فقد كانت مقيِّدةً للسُّلطة فبيعة الحسن وقيس ومن معهم كان فيها شروطٌ ملزمةٌ لمعاوية، فكانت ولايته مقيَّدةً بأن لا تتعرَّض لما ذكر في الصُّلح، وهذا من أشكال تقييد السُّلطة، وكذلك شروط أهل الفتنة على عثمان.

أمَّا النَّوع الخامس (المشاركة في الحكم): فهو أقوى هذه الأنواع فصلًا

في المسألة وقطعًا لمحلِّ النِّزاع، غير أنَّ الآثار فيه لم تصحّ.

إذن، فيستخرج من مجموع هذه الآثار أنَّ تقييد صلاحيَّة السُّلطة بإلزامها بفعل شيءٍ ليس واجبًا عليها أو ترك شيءٍ ليس محرَّمًا عليها أمرٌ جائزٌ إن كان في ذلك تحقيقٌ للمصالح الشَّرعيَّة من إقامةٍ للواجبات ومنعٍ للمحرَّمات، وقد يكون واجبًا حين لا يتمُّ الواجب الشَّرعيُّ إلَّا به، أو حين يكون تركه ذريعةً لمحرَّماتٍ قطعيَّةٍ.

المطلب الثَّاني

الأصول الشَّرعيَّة الدَّالة على مشروعيَّة تقييد السُّلطة

يُستدلُّ لمشروعيَّة تقييد السُّلطة بأصولٍ شرعيَّةٍ عدَّةٍ، تقرِّر صحَّة تقييد السُّلطة وإن كان هذا الأمر لم يكن قد جرى عليه العمل في النِّظام السِّياسيِّ في زمن حكم الخلفاء الرَّاشدين:

الأصل الأوَّل:

أنَّ الولاية في الإسلام مقيَّدةٌ بالكتاب والسُّنَّة، وتقيدها بالشُّروط الَّتي تحفظ أحكام الكتاب والسُّنَّة هو من جنس التَّقييد بالكتاب والسُّنَّة؛ لأنَّه يكون حينئذٍ سببًا لضمان الالتزام بها وسدِّ ذرائع التَّعدي عليها، فالتَّقييد المعاصر يهدف لمنع التَّسلط الَّذي ينتج بسبب استفراد أحدٍ في السُّلطة بما يوقع في الظُّلم وتعدِّي الحرمات، فوضع الشُّروط الَّتي تحول دون وقوع هذه المظالم هو من جنس تقييد السُّلطة بالكتاب والسُّنَّة.

الأصل الثّاني:

الولاية منوطةٌ بالمصلحة العامّة فتقيّد بها، فصلاحيّة الحاكم مقيّدةٌ بالمصلحة العامّة فلا يجوز له الخروج عنها، وتجاوزها مخالفةٌ لقاعدة الطّاعة الشّرعيّة: «إنّما الطّاعة في المعروف»[١].

فالقاعدة الشّرعيّة أنّ كلّ متصرِّفٍ عن الغير فعليه أن يتصرّف بالمصلحة[٢]. ومنها الإمامة فتصرُّف الإمام منوطٌ بالمصلحة[٣].

والدّليل على هذه القاعدة قول اللّه تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: ١٥٢].

«فقد حجر اللّه تعالى على الأوصياء التّصرُّف فيما هو ليس بأحسن مع قلّة الفائت من المصلحة في ولايتهم بالنّسبة إلى الولاة والقضاة فأولى أن يحجر على القضاة والولاة في ذلك»[٤].

وبناء عليه فلا ينفذ حكم الإمام فيما يخالف قاعدة المصلحة:

«وإذا كان فعل الإمام مبنيًّا على المصلحة فيما يتعلّق بالأمور العامّة لم ينفذ أمره شرعًا إلّا إذا وافقه»[٥].

ولا يكفي أن يتصرّف حسب المصلحة فقط، بل يجب عليه أن يفعل الأصلح، وبناءً عليه: «يكون الأئمة والولاة معزولين عما ليس فيه بذل

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧١٤٥) ومسلم (١٨٤٠).
(٢) انظر: الأشباه والنظائر، للسبكي (١/ ٤٢٢).
(٣) انظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي (٢/ ٢٠٢)، الفروق (٣/ ٣٦) و(٤/ ٩٥).
(٤) الفروق (٤/ ٩٦).
(٥) الأشباه والنظائر، لابن نجيم (١٢٤).

الجهد، والمرجوح أبدًا ليس بالأحسن بل الأحسن ضده وليس الأخذ به بذلًا للاجتهاد بل الأخذ بضده»[١].

فإذا كان الوالي على الغير لا يتصرَّف إلَّا بما هو أصلح[٢]. والوالي على الغير كالواقف إن تجاوز المصلحة بطل حكمه[٣]. فالحاكم من باب أولى، لأنَّ ولايته على المسلمين جميعًا وليس على شخصٍ واحدٍ.

وهذه القيود هي تطبيقٌ للمصلحة العامَّة وضمانٌ لتحقيقها وعدم تجاوزها.

الأصل الثَّالث:

أنَّ الأصل هو الإباحة، فلا يوجد دليلٌ يمنع من تقييد صلاحيَّة الحاكم بما يرى المسلمون أنَّه يحقِّق المصلحة، فهو من المساحة الواسعة الَّتي تركتها الشَّريعة توسعةً على النَّاس ورحمةً بهم غير نسيانٍ.

وعدم التَّحديد يحصل به التَّيسير والسَّعة الَّتي هي من خصائص الإسلام وتكون مثل هذه الوسائل من قبيل العفو والسَّعة[٤].

---

(١) الفروق (٤/ ٩٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣٢/ ٤٠).

(٣) انظر: الأشباه والنّظائر، لابن نجيم (٢٣٨).

(٤) انظر: الخلافة وسلطة الأمة، لعبد الغني سني بك (٦٢-٦٥)، وهذا الكتاب منسوب إلى اسم كاتب مجهول، وقد بين بعض الباحثين أنه لمحمد سعيد أفندي وهو أحد تلامذة جمال الدّين الأفغاني، انظر: تعليق حسن السّماجي سويدان على كتاب النّكير على منكري النّعمة (١٤٨).

الأصل الرَّابع:

أنَّ التَّقييد من باب ما لا يتمُّ الواجب إلَّا به فهو واجبٌ، ومن باب سدِّ وسائل الحرام، والوسائل لها أحكام المقاصد، ولو أمكن المسلمون في عصر ما بعد الخلفاء الرَّاشدين أن يقيِّدوا صلاحيَّة حكَّامهم حتَّى يحولوا دون وقوعهم في المظالم لما شكَّ أحدٌ في وجوب هذا الأمر لأن هذا من قبيل إقامة الواجب ومنع المحرمات.

حتَّى وإن لم يحصل بها منع الحرام والفساد فهي على الأقلِّ من باب تخفيف الظُّلم والشَّرِّ قدر الإمكان، وهو واجبٌ[١].

الأصل الخامس:

أنَّ الولاية عقدٌ بين الحاكم والمحكوم، والأصل في العقود صحَّة دخول الشُّروط عليها ما لم تخالف شرعًا فإن: «المسلمون على شروطهم»[٢]. فليس في الشَّريعة ما يوجب كون عقد الإمامة واجب الإطلاق بما يجعل إدخال أيِّ شرطٍ يحقِّق مصلحة النَّاس أمرًا منكرًا، فهذا مما لا دليل عليه.

الأصل السَّادس:

أنَّ السُّلطة - كما سبق- هي للأمَّة، ولها أن تفوِّض السُّلطة إلى من تراه أولى بأن يحقِّق لها مصالح الإمامة، فإن كان من حقِّها أن تختار فمن حقِّها

---

(١) انظر: الخلافة وسلطة الأمة، لعبد الغني سني بك (٥١).

(٢) أخرجه البخاري معلقًا في باب أجرة السّمسرة، وأبو داود (٣٥٩٦)، والطّبراني في الكبير (١٧/ ٢٢)، والحاكم (٢/ ٤٩)، والبيهقي (٦/ ٢٧٥)، بأسانيد كلها فيها مقال كما في المقاصد الحسنة للسخاوي (١/ ٦٠٧)، وصححه السّيوطي في الجامع الصّغير (٥٥١) والألباني في إرواء الغليل (٥/ ١٤٢).

أن تقيّد من تختاره، فما دام أنّه وكيلٌ عنها فمن حقها تقييد وكالته، و «السُّلطة حقٌّ للأمّة إن شاءوا أعطوها لواحدٍ معيّنٍ أو جماعةٍ معيّنةٍ وإن شاءوا أعطوا تمامها أو بعضًا منها دون بعضٍ»[١].

كما أنَّ الخطاب الشَّرعيَّ متَّجهٌ لعموم النَّاس، وهم مسئولون عن تنفيذ أوامر اللَّه فمن حقِّهم أن يختاروا الطَّريقة الَّتي يرون أنَّها أكمل وأقرب لتحقيق أوامر اللَّه والانتهاء عن نواهيه.

الأصل السَّابع:

وكما يجوز للحاكم أن يقيِّد النَّاس عن المباح للمصلحة الرَّاجحة وسدًّا للذريعة، يجوز للنَّاس أن يقيِّدوا الحاكم عن بعض صلاحياته لذات المصلحة، وما يساق من الأدلَّة لجواز ذلك في حقِّ الحاكم يصحُّ أن يكون ذلك للأمَّة، بل إنَّ الجواز في حقِّ الأمَّة أظهر، لأنَّ الحاكم يمنع الأمَّة عن مباحٍ داخلٍ في عموم الأدلَّة، وهم يقيِّدونه عن صلاحياتٍ لم تكن له إنَّما قيِّدت عليه قبل ولايته.

الأصل الثَّامن:

أنَّ النَّظر في مقاصد الشَّريعة العامَّة والخاصَّة يقتضي اعتبار هذا، والحكم بمشروعيَّته.

أمَّا القواعد العامَّة فإنَّ الشَّريعة جاءت بحفظ الدِّين والنَّفس والعقل والعرض والمال، وتقييد صلاحيَّة السُّلطة في حدودٍ معيَّنةٍ متَّفقٍ عليها سلفًا ولها إجراءاتٌ محدَّدةٌ مما يساعد على تحقيق هذه المقاصد ويمنع

---

(١) التكبير على منكري النعمة، لمصطفى صبري (٣٢).

من تجاوزها.

وأمّا المقاصد الخاصّة فإنّ مقاصد الولاية هي إقامة الدّين وأن تكون كلمة اللّه هي العليا، فـ: «جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدِّين كلُّه للّه وأن تكون كلمة اللّه هي العليا»[١] وهذا يقتضي البحث عن أفضل الوسائل الّتي تحقّق هذا المقصد، وتقييد السُّلطة بمثل هذه الأدوات المعاصرة هو مما يحقق هذا المقصد ويحمي من تجاوزه.

وأيضًا، فهذه الولاية إنّما شرعت لأجل مصلحة النّاس ودفع الفساد عنهم: «وإنّما تنصب الولاة في كلّ ولايةٍ عامّةٍ أو خاصّة للقيام بجلب مصالح المولّى عليه وبدرء المفاسد عنه»[٢].

ومثل هذه القيود ممّا يحقّق مصالحهم ويدفع الفساد عنهم.

كما أنّ الفقهاء اشترطوا في الولايات شروطًا لأجل ضمان تحقيق الولاية لغرضها، فشرطوا العدالة في الولايات لأجل أن تكون وازعةً عن الخيانة والتّقصير فيها[٣] فهم يراعون مقصد الولاية فيضعون من الشّروط ما يرونه سببًا لتحقيق الولاية لمقصدها.

وهذه القيود المعاصرة ممّا تحقّق به الولاية غرضها، بل هو أعظم من اجتماع الشّروط في الحاكم، لأنّ من اجتمعت فيه الشّروط قد يقع في الهوى والظُّلم أو يتغيّر حاله، بينما هذه الوسائل تتجه إلى جعل الأمر منوطًا بمؤسساتٍ أو نظمٍ أكثر ضمانًا واستقرارًا، فهي تحقّق مقصد

(١) الحسبة، لابن تيمية (٨).
(٢) قواعد الأحكام (١/ ١٠٥).
(٣) انظر: قواعد الأحكام (١/ ١٠٩).

الولاية وتحميها من الانحراف، ولا تعارض نصًّا شرعيًّا إذ ليس في الشَّريعة أنَّ إطلاق ولاية الحاكم مقصد لذاته.

الأصل التَّاسع:

ما تقرر شرعًا من أثر اختلاف الزَّمان والمكان والأحوال على الأحكام، فإذا شاع ظلم الحكَّام في زمنٍ وكثر بغيهم وظلمهم واعتداؤهم على حقوق النَّاس فإنَّ من الفقه أن تقيَّد صلاحيَّتهم وأن يجتهد في فرض وسائل الرِّقابة عليهم ومنعهم من الظُّلم، ومثل هذا يقال بوجوبه وليس بجوازه فقط.

الأصل العاشر:

قياس مشروعيَّة تقييد سلطة الحاكم بجواز تقييد الحاكم لسلطة أمرائه، فكما أنَّ للحاكم أن يولِّي الأمراء على طرقٍ مختلفةٍ، وله أن يعلِّق الولايات والإمارات بشرطٍ[1] فكذلك هنا، ولا يعترض عليه بأنَّ هذا في ولاية الحاكم وهذا من حقِّه، ومسألتنا في تقييد سلطة الحاكم، لأنَّ هذا القياس معتبرٌ عند الفقهاء:

فقد استدلَّ الماوردي رَحِمَهُ اللَّهُ بتعليق النَّبيِّ ﷺ الولاية في مؤتة على مقتل من قبله، فتولَّى جعفر الولاية بعد مقتل زيد، وابن رواحة بعد مقتل جعفر، استدلَّ بها على صحَّة أن يعهد الإمام بالخلافة إلى اثنين أو أكثر يتولَّى كلٌّ واحدٍ بعد وفاة من قبله وقال: «وإذ فعل النَّبيُّ ﷺ ذلك في الإمارة جاز مثله في الخلافة»[2].

(١) انظر: الإنصاف (١١/ ١٧٥-١٧٦).

(٢) الأحكام السّلطانية، للماوردي (٢٣).

ثمَّ أورد إشكالًا وأجاب عنه:

«فإن قيل هي عقد ولاية على صفةٍ وشرطٍ والولايات لا يقف عقدها على الشُّروط والصِّفات؟ قيل هذا من المصالح العامة الَّتي يتَّسع حكمها على أحكام العقود الخاصَّة»[١].

وما نحن فيه هو من المصالح العامة فيتَّسع لها أن تؤخذ بصحَّة الشُّروط والقيود الَّتي تحقِّق المصلحة كما اتَّسع للولايات والعقود الخاصَّة.

ومن الأمثلة على صحَّة قياس الولاية العظمى على الولاية الصُّغرى: ما قرَّره بعض الفقهاء من منع الحاكم من عزل القاضي، وأنَّه كما لا يحقُّ لأهل الحلِّ والعقد أن يعزلوا الحاكم، فليس من حقِّ الحاكم أن يعزل القاضي[٢].

الأصل الحادي عشر:

أنَّ الفقهاء قرَّروا صحَّة عزل الحاكم حين يقع فيما يستحقُّه من ظلمٍ أو كفرٍ فليس ثمَّ إشكالٌ في جواز تقييدها بما يمنعها من الوقوع في هذا السَّبب[٣].

الأصل الثَّاني عشر:

أنَّ الشَّريعة لم تحدِّد شكل الشُّورى ولا طريقتها بشكلٍ معيَّنٍ، فهي خاضعةٌ لاختلاف الزَّمان والمكان والأحوال، فلا مانع شرعًا من سلوك طريقةٍ معاصرةٍ نرى أنَّها تحقِّق المصلحة وتمنع الفساد كالمجالس

(١) الأحكام السّلطانية، للماوردي (٢٣).
(٢) انظر: البيان في مذهب الإمام الشّافعي، لابن ابي الخير العمراني (١٣/ ٢٣).
(٣) انظر: الخلافة وسلطة الأمة، لعبد الغني سني بك (٥٢).

البرلمانيَّة المعاصرة الَّتي تقيِّد السُّلطات[١].

الأصل الثَّالث عشر:

أنَّ مناط السِّياسة في الإسلام قائمٌ على جلب المصالح ودرء المفاسد، فكلّ ما يجلب للمجتمع الإسلاميِّ المصلحة ويخفِّف عنه الضَّرر فهو من المصالح المعتبرة شرعًا، وهو أمرٌ راعاه الفقهاء فقالوا بتصحيح ولاية الفاسق والمتغلِّب مع كون ذلك مخلًّا بشروطٍ وأحكامٍ شرعيَّة لما فيه من تحقيقٍ للمصالح الشَّرعيَّة ولما طرأ على الدَّولة في زمانهم من تغيُّراتٍ أوجبت قبول تخلُّف هذه الشُّروط، فما بالك بما هو أساسًا ليس من جنس المحرَّمات كتقييد سلطة الحاكم.

فإذا صحَّحنا الحكومة الجائرة حفاظًا على الحقوق والمصالح فلأن تجوَّز الحكومة المعاصرة المقيَّدة الَّتي تحقِّق المصالح من بابٍ أولى[٢].

وأيضًا فإنَّ السَّعي للمصلحة ودفع المفسدة ليس خاصًّا بالمسلمين بل هو سمة الدُّول والمجتمعات جميعًا، فالتَّجارب المعاصرة تثبت حجم المصالح المجتلبة والمفاسد المنتفية من تقييد السلطة، فكثيرٌ من الدُّول المعاصرة تشهد عدلًا ظاهرًا وضبطًا بيِّنًا لشؤون السِّياسة والتَّداول للحكم وإدارة الاختلاف ولهم تجارب طويلةٌ في هذا المضمار، فالاستفادة ممَّا ظهرت مصلحته واختبرت طريقته أمرٌ مشروعٌ.

ولهذا ذكر عمرو بن العاص في سياق الثَّناء على الرُّوم في آخر الزَّمان من

---

(١) انظر: الخلافة وسلطة الأمة، لعبد الغني سني بك (٤٦).
(٢) انظر: الخلافة وسلطة الأمة (٥٧).

صفاتهم: وأمنعهم من ظلم الملوك[١].

وقد دلّت التّجربة التّاريخيّة، وهو ممّا يعرف بالإدراك العقليّ أنّ إطلاق يد السّلطة من دون رقابةٍ يؤدّي إلى مفسدةٍ عظيمةٍ تنتهك فيه حقوق النّاس وحرماتهم، وأنّ المصلحة تقتضي الحيلولة دون ذلك، فإن أمكن وضع آليّاتٍ وأدواتٍ تضمن تحقيق هذه المصلحة من دون مفاسد ولا فتن فالقول بوجوبه أقرب من القول بمجرّد إباحته.

الأصل الرّابع عشر:

ما سبق من ورود ذلك عن صحابة النّبيّ ﷺ في الشّروط الّتي سبق تحليلها سابقًا.

وقد جاء عنهم ما يقتضي المشاركة مع الخليفة في الحكم، فعن عطاء بن السّائب قال: «لمّا استخلف أبو بكرٍ أصبح غاديًا إلى السّوق وعلى رقبته أثواب يتّجر بها فلقيه عمر بن الخطّاب وأبو عبيدة بن الجراح فقالا له: أين تريد يا خليفة رسول اللّه؟ قال: السّوق. قالا: تصنع ماذا وقد وليت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالي؟ قالا له: انطلق حتّى نفرض لك شيئًا. فانطلق معهما ففرضوا له كل يومٍ شطر شاةٍ وما كسوه في الرّأس والبطن فقال عمر: إليّ القضاء وقال أبو عبيدة: وإليّ الفيء»[٢].

فالقضاء أصبح من صلاحيّة عمر رضي الله عنه، والفيء من صلاحيّة أبي عبيدة، وهذه مشاركةٌ في الحكم.

(١) أخرجه مسلم (٢٨٩٨).
(٢) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ١٨٤) من طريق عطاء بن السّائب؛ به، مرسلا. وقال ابن حجر في فتح الباري (٤/ ٣٠٥): مرسل رجاله ثقات.ا.هـ

وعن عمرو بن ميمون عن أبيه قال لما استخلف أبو بكرٍ جعلوا له ألفين فقال: «زيدوني فإنَّ لي عيالًا وقد شغلتموني عن التّجارة»[١]. فقد علّق أبو بكرٍ ﵁ الزّيادة في حقّه من المال بموافقتهم ورضاهم، وهذه مشاركةٌ في بعض أعمال الحكم.

ومن ذلك ما يروى أنَّ أبا بكرٍ أقطع الأقرع بن حابس والزّبرقان قطيعةً وكتب لهما كتابًا فقال لهما عثمان: «أشهدا عمر فهو أحوز لأمركما وهو الخليفة بعده. فأتيا عمر فقال لهما: من كتب لكما هذا الكتاب؟ قالا: أبو بكرٍ قال: لا واللّه ولا كرامة، فتفل فيه فمحاه فأتيا أبا بكرٍ فقالا: ما ندري أنت الخليفة أم عمر؟ فقال: فإنّا لا نجيز إلّا ما أجازه عمر»[٢].

الأصل الخامس عشر:

كما أنَّ ثمّ وقائع تراثيّةً وأحكامًا فقهيّةً يمكن تخريج التّقييد عليها، فلم يكن تقييد صلاحيّة الحاكم أمرًا منكرًا في الفقه الإسلاميّ، بل ثمّ وقائع عدّةٌ قيّد فيها الفقهاء سلطة الحاكم عن بعض الأعمال، ومن هذه القضايا:

١- لو عهد الخليفة إلى اثنين واحدًا بعد واحدٍ جاز، ولو أراد الأوّل بعد خلافته أن يعزل الثّاني فله ذلك عند جمهور الفقهاء وقال بعضهم بمنعه[٣]. فصلاحيّة الحاكم على القول الثّاني مقيّدٌ بعدم عزل ولي عهده.

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ١٨٥) من طريق ميمون بن مهران؛ به، مرسلا.

(٢) أخرجه أحمد في فضائل الصّحابة (٣٨٣) والخطيب البغدادي في الجامع (٢/ ٢٠٥) من طريق نافع مولى ابن عمر؛ به، مرسلا.

(٣) انظر: الأحكام السّلطانية (٢٢) و(٢٣).

٢- ليس للإمام عزل من يعهد إليه ما لم تتغيَّر حاله لأنَّه نائبٌ عن المسلمين لا عنه[(١)]

٣- ليس للإمام عزل القاضي من دون سببٍ على القول بأنَّ القاضي وكيلٌ عن المسلمين، وهو الصَّحيح من مذهب الحنابلة[(٢)]. ووجهٌ عند الشَّافعيَّة[(٣)].

٤- الولايات الخاصَّة كالإمامة والتَّدريس والأذان لا ينعزل أربابها بالعزل من غير سببٍ كما أفتى به كثيرٌ من متأخِّري الشَّافعيَّة[(٤)].

٥- كما اشترط الفقهاء في بعض الأحكام أن يكون الحاكم عدلًا:

فالحاكم حين يريد أن يوظِّف على النَّاس أموالًا يأخذها منهم لحاجة الثُّغور والجنود وحفظ البلاد فليس له ذلك ما لم يكن الحاكم عدلًا[(٥)]، فمنعوا غير العدل من الدُّخول لها مع وجود حاجةٍ ماسَّةٍ لها صيانةً لحقوق النَّاس.

ولا يجب تسليم أموال اليتامى إلى السُّلطان الظَّالم[(٦)] أو الحاكم إن كان مضيِّعًا لحفظها[(٧)]. بل قيل لا ينبغي له أن يدفعها له ولو هدَّده بالحبس

---

(١) انظر: الذَّخيرة (١٠/ ٢٨)، أسنى المطالب (٤/ ١١٠).
(٢) انظر: الإنصاف (١١/ ١٧١).
(٣) انظر: البيان في مذهب الإمام الشَّافعي (١٣/ ٢٢).
(٤) انظر: حاشية البجيرمي على شرح الخطيب (٤/ ٣٢٣).
(٥) انظر: الاعتصام للشاطبي (٣/ ٢٥-٢٦)، شفاء الغليل، للغزالي (٢٤١).
(٦) انظر: الفتاوى الهندية (٦/ ١٤٩)، مجمع الضمانات (٢/ ٨٣٠).
(٧) انظر: مجموع الفتاوى (٣٤/ ١٧٦).

ويضمن المال إن أعطاه[١].

وإن كان مضيِّعًا للحدود لم يجب تفويضها له مع إمكان إقامتها بدونه[٢].
فهذه أحكامٌ تقام من دون الحاكم، فهي منتزعةٌ من سلطته.

وقال عليُّ بن أبي طالبٍ في البغاة: «إن خرجوا على إمامٍ عادلٍ فقاتلوهم، وإن خرجوا على إمامٍ جائرٍ فلا تقاتلوهم، فإنَّ لهم بذلك مقالًا»[٣]. فقيدت طاعة الإمام هنا بسبب نقص عدالته.

وقال الإمام مالك عن الخوارج: «يقاتلون إذا لم يتوبوا إذا كان الإمام عدلًا»[٤].

وغيرها من الصُّور[٥].

الأصل السَّابع عشر:

والخلاف أو التَّردُّد هنا يجب أن يكون في الخلافة المثاليَّة الَّتي تحكم المسلمين جميعًا، ويقوم عليها العدول الَّذين يقيمون الشَّرع ويحفظون الحقوق، أمَّا حين تكون الولاية إقليميَّةً محصورةً فلا معنى للتَّمسُّك برفض تقييد بعض صلاحيَّات السُّلطة، مع كونها مقيَّدةً من الأساس، فتقييده عن بعض الأحكام أهون من حصره في ولايةٍ معيَّنةٍ، فهي من جنس ولايات الأقاليم في العصر الإسلاميِّ الأوَّل وكانت ولاياتهم مقيَّدةً.

---

(١) انظر: صنوان القضاء (٤/ ٢٣٨).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣٤/ ١٧٦).
(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٧٩١٦) وفي سنده رجل مبهم لم يُسَمَّ.
(٤) المدونة (٢/ ٤٧).
(٥) انظر بعض هذه الصور في: التصرف في المال العام (٣٦٠-٣٦١).

كما أنّه حين يكون التّقييد سببًا لمنع الظُّلم وحصول العدل فهو واجبٌ لأنّ ما لا يتمُّ الواجب إلّا به فهو واجبٌ.

كما لا معنى للتّردُّد في جواز تقييد حقوق السُّلطنة وواجباتها في الحكومات الّتي لا تعرف سوى الظُّلم والاستبداد[١].

كما أنّ الشّريعة أمرت بالحكم بالعدل والقسط، ومن كان جاهلًا فلن يحكم بالقسط[٢].

وكذلك من كان غير عدلٍ ولا مراقبٍ له ولا مقيّد لسلطاته فلن يحاكم غالبًا بالعدل.

فالأرجح هو صحّة تقييد ولاية الحاكم، وصحّة توزيع السُّلطات إن كان محقّقًا للمصلحة الشّرعيّة.

بل يجب ذلك حين يكون التقييد سببًا لحفظ الواجبات ومنع المحرّمات، وبناءً عليه ينبني قبول ما في النُّظم السّياسيّة المعاصرة من تقييدٍ لولاية الحاكم وتوزيعٍ للوظائف السّياسيّة على مؤسّساتٍ سلطويّةٍ خارجةٍ عن صلاحيّة الحاكم ومن لا يرى صحّة ذلك فلا تصحُّ عنده.

وهذا هو المدخل الصّحيح لبحث هذه المسألة، وكثيرٌ من المعاصرين يبحثها من مدخل حكم الشُّورى وأثرها، فيقرّر وجوب الشُّورى ثمّ لزوم الأخذ برأي أهل الشُّورى، ثمّ لزوم الأخذ برأي الأكثريّة حتّى يتوصّل بها إلى قبول توزيع السُّلطات السّائد في النُّظم السّياسيّة المعاصرة.

---

(١) انظر: الخلافة وسلطة الأمة، لعبد الغني سني بك (٥١).

(٢) انظر: التّصرف في المال العام (٣٦١-٣٦٢).

وهذا مدخلٌ خاطئٌ لبحث المسألة، وله آثارٌ سلبيَّةٌ، ستتَّضح مع فحص وتتبُّع هذه المسألة في المطلب التَّالي.

المطلب الثَّالث: علاقة الشُّورى بتقييد السُّلطة

تبيَّن من خلال سرد الدَّلائل الشَّرعيَّة في المطلب السَّابق مشروعيَّة تقييد السُّلطة إن كان ذلك محقِّقًا للمصلحة، وأنَّ ما جرى عليه العمل في النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة من تقييدٍ للسُّلطة التَّنفيذيَّة في مجالٍ معيَّن، وتوزيع المهامِّ السُّلطويَّة على جهاتٍ أخرى أنَّ هذا سائغ في النظام السياسي الإسلامي، ويرتبط عادة الحديث عن تقييد السُّلطة بالحديث عن الشُّورى، على اعتباره مدخلًا لتقييد السُّلطة المعاصرة.

وقد اختلف الفقهاء أولًا في حكم الشُّورى على النَّبيِّ ﷺ إلى قولين:

القول الأوَّل: أنَّها واجبةٌ، وهو مذهب المالكيَّة[١] والحنابلة[٢] والصَّحيح من مذهب الشَّافعيَّة[٣].

القول الثَّاني: أنَّ الشُّورى من الرَّسول مندوبةٌ وهو مذهب الحنفيَّة[٤] وقولٌ عند الشَّافعيَّة[٥].

---

(١) انظر: حاشية الدّسوقي على الشرح الكبير (٢/ ٥٣٧)، مواهب الجليل (٥/ ٧).

(٢) انظر: كشاف القناع (٤/ ٢٣٧٦).

(٣) انظر: شرح صحيح مسلم، للنووي (٤/ ٧٦)، أسنى المطالب (٣/ ٩٩)، قال الرّازي: ظاهره الوجوب، تفسير الرّازي (٩/ ٦٩).

(٤) انظر: بدائع الصّنائع (٧/ ١٢).

(٥) انظر: ، أسنى المطالب (٣/ ٩٩)، حاشية البجيرمي (٤/ ٣٢٧)، تفسير الرّازي (٩/ ٦٩)، الغياثي (٢٦١).

أمَّا من عدا الرَّسول ﷺ من الحكَّام فقد اختلف الفقهاء في حكم الشُّورى في حقِّه، مع مراعاة أنَّ حديثنا هنا عن شورى الحاكم، وليس عن وصول الحاكم بالشُّورى، فهذه مسألةٌ مختلفةٌ وقد سبق ذكرها.

القول الأوَّل: أنَّ الشُّورى مستحبَّةٌ للحاكم، وهو مذهب الشَّافعيَّة[١] والحنابلة[٢]

واختيار ابن القيِّم[٣] وابن بطَّال[٤] بل قال النَّوويُّ: بإجماع العلماء[٥].

القول الثَّاني: أنَّ الشُّورى واجبةٌ، وهو مذهب المالكيَّة،[٦] ونقل عنهم في هذا مقولاتٌ شهيرةٌ شاعت بين المعاصرين، وقال به بعض الشَّافعيَّة[٧] وهو ظاهر كلام الجصَّاص من الحنفيَّة[٨].

قال ابن عطيَّة: «الشُّورى من قواعد الشَّريعة وعزائم الأحكام ومن لا يستشير أهل العلم والدِّين فعزله واجبٌ، هذا ممَّا لا خلاف فيه»[٩].

وقال ابن خويز منداد: «واجبٌ على الولاة مشاورة العلماء فيما لا

---

(١) انظر: الأم (٧/ ٩٥)، نهاية المطلب (١٨/ ٤٧١)، الحاوي الكبير (١٦/ ٤٨)، شرح صحيح مسلم، للنووي (٤/ ٧٦)، الغياثي (٤٦).
(٢) انظر: كشاف القناع (٤/ ٢٣٧٦).
(٣) انظر: زاد المعاد (٣/ ٣٠٢).
(٤) شرح صحيح البخاري (٥/ ٣٣٤).
(٥) شرح صحيح مسلم (٤/ ٧٦).
(٦) انظر: مواهب الجليل (٥/ ٧).
(٧) انظر: تحرير الأحكام، لابن جماعة (٢١).
(٨) انظر: أحكام القرآن (٢/ ٣٣٠) و(٥/ ٢٣٦). قال ابن عاشور في التحرير والتنوير (٤/ ١٤٩): مجموع كلام الجصاص يدل على أن مذهب أبي حنيفة وجوبها.
(٩) المحرر الوجيز (١/ ٥٣٤).

يعلمون، وفيما أُشكل عليهم من أمور الدِّين، ووجوه الجيش فيما يتعلَّق بالحرب، ووجوه النَّاس فيما يتعلَّق بالمصالح، ووجوه الكُتَّاب والوزراء والعمَّال فيما يتعلَّق بمصالح البلاد وعمارتها»[(١)].

وقال ابن العربي: «المشاورة أصل الدِّين وسنَّة اللَّه في العالمين وهو حقٌّ على عامَّة الخليقة من الرَّسول إلى أقلِّ خليفةٍ بعده»[(٢)].

وذهب بعض الفقهاء إلى وجوبها على أمير الجيش[(٣)]، وقال بعضهم بوجوبها على القاضي[(٤)].

واستعراض أدلَّة الطَّرفين والاعتراضات يطول ويخرج بنا عن مقصد البحث هنا وهو علاقة الشُّورى بتقييد السُّلطة.

إذ يشيع في الفقه السَّياسيِّ المعاصر بحث مسألة (حكم الشُّورى) و(أثر هذه الشُّورى) حيث يضعها كثيرٌ من المعاصرين في سبيل قبول ما في النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة من تقييدٍ لصلاحيَّة الحاكم بحسب رأي الأكثريَّة، فيجعلون هذا مقبولاً في الشَّريعة من جهة أنَّ الشُّورى واجبةٌ على الحاكم، وأنَّها ملزمةٌ له[(٥)].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (٤/ ٢٥٠)، قال ابن عاشور في التحرير والتنوير (٤/ ١٤٩) مجموع كلام الجصاص يدل على أن مذهب أبي حنيفة وجوبها.

(٢) انظر: بدائع السّلك (١/ ٣٠٢).

(٣) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (٥٦)، الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٤٥).

(٤) انظر: معين الحكام، للطرابلسي (١٩).

(٥) انظر مثلاً: حرية الرّأي في الميدان السّياسي، لأحمد جلال حماد (١٠٣)، نظام الشّورى في الإسلام، لزكريا الخطيب (١٧٣) و(٤١٧)، الشّورى وأثرها في الدّيمقراطية (٤٢٩).

فبغض النَّظر عن الرَّاجح في هذه المسألة وأدلَّة كلِّ فريقٍ، فإنَّ هذه المسألة برمَّتها لا تنتج أثرًا صحيحًا في هذه القضيَّة، ولا يصحُّ اتِّخاذها مستندًا قاطعًا لتصحيح تقييد السُّلطات وتوزيعها، لأسبابٍ عدَّةٍ:

أوَّلًا: أنَّ لزوم التَّنفيذ في الشُّورى يرجع إلى الحاكم، ولا ينفيها عنه، فصلاحيَّة الحكم في النِّهاية بيده، وإنَّما عليه أن ينفِّذ ما يتَّفق عليه أكثريَّة أهل الشُّورى، فالقرار في النِّهاية قراره لا قرارهم، بخلاف الوضع في النُّظم المعاصرة، فالوظائف قد نزعت من الحاكم بالكليَّة فليس له فيها قدرةٌ على الإنشاء أو المنع، فلا يحقُّ له أن يصدر قانونًا تشريعيًّا إنَّما هو من صلاحيات المجالس البرلمانيَّة، ولا أن يصدر حكمًا قضائيًّا لأنَّه من صلاحيات الجهاز القضائيِّ، وليست هذه الأجهزة بوكيلةٍ عنه بل هي مستقلَّةٌ.

ثانيًا: أنَّ القول بلزوم الشُّورى على الحاكم بحيث لا يحق له تجاوز رأي الأكثرية مطلقاً لا يمكن أن يستقيم إلَّا بوجود اتِّفاقٍ أو تصوُّرٍ واضحٍ لكيفيَّة جريان الشُّورى ومن هم أصحابها، فالقول بأنَّ الحاكم ملزمٌ باتِّباع أكثريَّة أهل الشُّورى يواجه بإشكاليَّة أنَّ هذه المجموعة الَّتي يجب اتباع رأي الأكثريَّة فيها غير محدَّدةٍ ولا يمكن ضبطها بوصفٍ معيَّنٍ حتَّى نقول إنَّه يجب مراجعتها شرعًا والأخذ برأي أكثريَّتها، وكلُّ ما يذكر في ذلك إنَّما هي مقترحاتٌ لا يمكن أن يعلَّق بها مراد الشَّريعة، فمن يختارهم؟ وكم عددهم؟ وحينئذ فثمَّ تعليقٌ بالحكم على أكثريَّةٍ

لكن لا يمكن الوصول إلى تحديدٍ واضحٍ لهذه الأكثرية الواجب التزام برأيها.

ثالثًا: أنَّه لا دليل شرعيًّا يوجب الأكثريَّة في الشُّورى، وكلُّ ما يذكر من أدلَّةٍ ليس فيها دلالةٌ على لزوم الأخذ بالأكثريَّة أو تدلُّ على جواز الأخذ بالأكثريَّة لا لزومه.

ولو قيل بوجوب الشُّورى ولزومها فمن أين لهم أنَّ الأكثريَّة هي المناط الشَّرعيُّ الواجب؟ وما حدُّ الأكثريَّة؟ وقد سبق بيان أنَّ الأكثريَّة ممَّا يجوز الأخذ بها لا أنَّ الشُّورى توجبها أو تلزمها مطلقًا.

نعم، يصح أن يقال لا مانع من الإلزام برأي الأكثريَّة بناءً على كونه محقِّقًا للمصلحة، لكنَّ هذا شيءٌ يختلف عن القول بلزومه مطلقًا.

رابعًا: أنَّ التَّقييد المعاصر قائمٌ على إخراج وظائف كثيرةٍ من صلاحيَّة الحاكم، ولا يمكن القول بأنَّ هذه الوظائف هي من الشُّورى الملزمة، لأنَّه ليس ثمَّ حدٌّ يبيِّن ما يجب الشُّورى فيه وما لا يجب، وإنَّما رأى المعاصرون إخراج قضايا معيَّنةٍ لأجل مصالح وتجارب، فبأيِّ دليلٍ تكون هذه القضايا هي الشُّورى الملزمة شرعًا؟

فكثيرٌ من الباحثين المعاصرين يذكرون أنَّ الإمام ملزمٌ بعددٍ من الأحكام من دون أن يذكروا وجه تقييده بذلك، إنَّما يعلِّلون ذلك بمصالح ومفاسد كالخوف من الاستبداد ولئلا يحصل ظلمٌ ونحو هذا، لكنَّ تحديد هذه المسائل دون غيرها يحتاج إلى دليل.

فمن قيودهم مثلًا:

يرجع لأهل الحلّ والعقد في كلّ ما ينشئ التزامًا جديدًا على الرّعيّة إن لم يخوّل الرّئيس بذلك[١].

وفي الأمور الجسيمة جدًّا[٢].

وفي القوانين والتّشريعات لئلا يكون الإلزام بالمباح خلوًا من رضا النّاس ولئلا يتعسّف[٣].

وفي المسائل ذات الأهمّيّة والخطورة للجماعة ومستقبلها[٤].

وفي المشاركة في القرارات المتعلّقة بشؤون الأمّة العامّة[٥].

ونحو هذه القيود الّتي لا تقوم على وصفٍ منضبطٍ أو دليلٍ معيَّنٍ، فما الّذي يجعل هذه القضايا ملزمةً دون غيرها؟

فهذه الجزئيّة تشرح إشكاليّة القول بلزوم الأخذ برأي الأكثريّة، لأنّها لم تحدّد أصلًا ما هو الحدُّ الواجب للشُّورى حتّى يقال إنَّ الأكثريّة لازمةٌ فيه دون غيره كما لا يمكن أن نقول إنّه يلزمه الشُّورى في كلّ شيءٍ[٦].

فعلى أيِّ شيءٍ يستندون حين يجعلون بعض القضايا واجبة الشُّورى ملزمةً للإمام ولا يخالف فيه الأكثريّة، وبعضها ليس كذلك؟

---

(١) انظر: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي (٢٣٦).

(٢) انظر: اهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي (٢٣٧).

(٣) انظر: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي (٤٧١- ٤٧٢).

(٤) انظر: الدّولة والسّيادة في الفقه الإسلامي (٤١٧).

(٥) انظر: العقيدة والسّياسة، للؤي صافي (١٩٥).

(٦) انظر: الدّولة والسّيادة في الفقه الإسلامي (٤١٧).

خامسًا: أنَّ استدلال بعض المعاصرين على وجوب الشورى ولزومها بذكر شناعة الظُّلم والفساد والطُّغيان وارتكاب المحرَّمات بما يجعل تقييدها واجبًا، خطأٌ في بناء المسألة، فالقضيَّة حين تكون ارتكابًا لحرامٍ أو تركًا لواجبٍ أو وقوعًا في ظلمٍ فليست هي محلًّا للشورى أساسًا، فمن يقول هو مستحبٌ لا يُلْزم بأنَّ هذا إقرارٌ بالظُّلم، ومن يقول إنَّ الشُّورى معلمةٌ لا يقول ذلك في المظالم، فمن يبحث المسألة وهو يتصوَّر الظُّلم والعدل والواجب والمحرَّم فهو مخطئٌ لم يحسن فهم كلام العلماء، فالشُّورى لا تكون في المنصوص عليه، فالشُّورى إنَّما هي: «فيما أبيح له فعله وتركه»[(١)].

فالشُّورى تكون فيما ليس فيه أثرٌ أو نصٌّ أو سنَّةٌ عن النَّبيِّ ﷺ[(٢)] وهذا محلُّ اتِّفاقٍ[(٣)]. مثل تأمير رجلٍ معيَّنٍ أو النُّزول في مكانٍ معيَّنٍ[(٤)] فهي محصورةٌ في الأمور الَّتي تحتاج إلى نظرٍ أو فكرٍ[(٥)]. ممَّا أبيح لهم التَّصرف فيه[(٦)]. أو ما يحتمل وجوهًا أو ما كان مشكلًا[(٧)].

---

(١) المحلى (١٥٣٨).

(٢) انظر: تفسير الطَّبري (٦/ ١٩٠)، شرح صحيح البخاري، لابن بطال (١٠/ ٣٧٥)، فتح القدير (١/ ٣٥٢)، فتح الباري (١٣/ ٣٤٠)، التَّحرير والتَّنوير (٤/ ١٤٧)، أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٩٧)، أحكام القرآن، للجصاص (٢/ ٣٣٠)، روضة الطَّالبين (٨/ ١٢٦).

(٣) انظر: تفسير الرَّازي (٩/ ٦٨).

(٤) انظر: زاد المعاد (٥/ ٣٧٥)، الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم (٦/ ٢٠٥).

(٥) انظر: تيسير الكريم الرَّحمن (١٥٤).

(٦) انظر: الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٢٠٥).

(٧) انظر: الأم (٧/ ٩٥).

«فإن بيَّن له بعضهم ما يجب اتِّباعه من كتاب اللَّه أو سنَّة رسوله أو إجماع المسلمين فعليه اتِّباع ذلك ولا طاعة لأحدٍ في خلاف ذلك»[١].

«وليس على أهل الشُّورى إذا خالفوه في حكمه أن يعارضوه فيه ولا يمنعوه منه إذا كان مسوَّغًا في الاجتهاد»[٢].

قال البخاريُّ: «وكانت الأئمَّة بعد النَّبيِّ ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا أسهلها فإذا وضح الكتاب والسُّنَّة لم يتعدَّوه إلى غيره»[٣].

فخلاف العلماء إنَّما هو في الشُّورى حين تكون مباحةً في أمرٍ اجتهاديٍّ تقديريٍّ، فالأخذ برأي الحاكم أو برأي الأكثريَّة محتملٌ للصَّواب، وإن كانت الأكثريَّة أقرب للصَّواب، لكنَّها في النِّهاية لا ترتبط بمظالم أو إهمالٍ للعدل.

فالحاكم العدل المستجمع لكامل الصِّفات الَّتي تؤهِّله للإمامة حين يستشير أهل الشُّورى في قضايا مصلحيَّةٍ لا نصَّ فيها ولا ظلم، ثمَّ يختلفون بين يديه، ولا يظهر ثمَّ حقٌّ بيِّن، وإلَّا لو ظهر لوجب اتِّباعه، فهل يلزمه الأخذ برأيهم أو برأي أكثريَّتهم؟

فلا علاقة بالمسألة بما فيه ظلمٌ، أو تفريطٌ في واجباتٍ، أو تضييعٌ لحقوقٍ ومصالح، أو ما كان بسبب هوىً للحاكم أو كان لا يجهله أو يحتاج لتخصُّصٍ.

---

(١) السِّياسة الشَّرعية (١٨٨).

(٢) الحاوي الكبير (١٦/ ٤٩).

(٣) صحيح البخاري، باب قول اللَّه تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾.

ولهذا يقرِّر الفقهاء أنه إذا أشكل الأمر على القاضي تكون الشُّورى واجبةً عليه(١).

وإذا أشكل شيءٌ على الحاكم تركه لزومًا(٢). فإذا كان هذا في مجرَّد الإشكال فكيف بالجهل أو الهوى أو الظُّلم المحض؟

هذا إذن محلُّ الخلاف، ولا علاقة للموضوع بمظالم وانتهاكٍ للحقوق، وما يقع في كلام المعاصرين من انتقاصٍ لبعض العلماء بسبب هذا هو من قلَّة فقههم للمسألة، فبعض المعاصرين حين يبحث الشُّورى يستحضر الظُّلم والطُّغيان - وهي خارج محلِّ الشُّورى- فيعجب وربَّما يسيء القول في الفقهاء الَّذين رأوا أنَّ الشُّورى مندوبةٌ أو يتعجب من قول الفقهاء في عدم لزوميَّة الشُّورى، وهذا راجعٌ -أولًا- لعدم إدراك حقيقة الشُّورى، ويرجع -ثانيًا- لأنَّ الشَّخص يتصوَّر أنَّ تخريج الحالة المعاصرة لا يتمُّ إلَّا عبر القول بلزوميَّة الشُّورى فيرى أنَّ القول بعدم لزوميَّتها يجعلها غير مشروعةٍ.

كما أنَّ من الخطأ القول بأنَّ رأي الفقهاء في الشُّورى هو الَّذي أحدث الاستبداد والطُّغيان، كما يقرِّر بعض الباحثين أنَّ القول بأنَّ الشُّورى غير ملزمةٍ يؤدِّي للاستبداد والشَّواهد عليه كثيرةٌ في أحوال المسلمين من الدَّولة الأمويَّة والعباسيَّة، فقد ولَّد هذا الرَّأي حكامًا مستبدين ظالمين لا يقيمون للأمَّة وزنًا(٣).

(١) انظر: الأم (٩/ ٧٥)، مغني المحتاج (٤/ ٣٩١).
(٢) انظر: معين الحكام (١٩).
(٣) انظر: حكم الشورى في الإسلام ونتجيتها (١٨٨).

وأنَّ: «من أبرز الأسباب الَّتي عصفت بأمن الأمَّة الإسلاميَّة في الدَّاخل، وأدَّت إلى طمع أعدائها فيها من الخارج: الاستبداد والانفراد من الحاكم في اتِّخاذ القرارات المصيريَّة القاتلة، وأخذه بالمبدأ القائل بأنَّ الشُّورى معلمةٌ وليست ملزمةً»[١].

وهذا بعيدٌ، فليس لكلام الفقهاء في الشُّورى علاقةٌ بالاستبداد والطُّغيان، ولم ينشأ الطُّغيان بسبب أنَّ الأمَّة اتَّبعت قولًا فقهيًّا ثمَّ مع الأيام وقعت في الظُّلم، فالمظالم وقعت بعد عصر الخلفاء الرَّاشدين ولم يكن سبب الخلاف راجعًا لنزاعهم في مسألةٍ فقهيَّةٍ أساسًا، فهذا افتراضٌ عقليٌّ محضٌ رتَّب أنَّ الشُّورى بدون إلزامٍ ولا وجوبٍ ستؤدِّي إلى الظُّلم والاستبداد لكنَّه بعيدٌ عن الحالة التَّاريخيَّة فلم يقع مثل هذا أبدًا، كما أنَّه بعيدٌ عن النَّظر الشَّرعيِّ لأنَّ الشُّورى إنَّما تكون في المباحات لا المحرَّمات والواجبات والحقوق.

وقد يقال هو ذريعةٌ للظُّلم ولا بدَّ منها لحفظ الحقوق؟

وهذا خروجٌ عن موضوع الشُّورى، فالوجوب حينها يكون لمنع الحرام أو إقامة الواجب وليس لأجل أنَّها شورى.

وإذا كان بإمكانك أن تلزم الحاكم برأيٍ حتَّى لا يقع في الظُّلم، فبإمكانك أن تمنعه من الظُّلم مباشرةً حين يقع فيه، ولهذا فلا علاقة لهذه المسألة بموضوع الظُّلم تاريخيًّا، فمن يستطيع أن يلزم الحاكم بمسألةٍ اجتهاديَّةٍ مثل هذه لن يكون عاجزًا عن منعه عن الظُّلم الصَّريح.

---

(١) انظر: حكم الشُّورى في الإسلام ونتيجتها (١٩٣).

سادسًا: من الأمور الَّتي تبيِّن خطأ الاستناد إلى موضوع الشُّورى في تقرير جواز تقييد السُّلطة:

أنَّ شورى الحاكم ليست ملزمةً له عند الفقهاء، وهذا من المستفيض الشَّائع لدى الفقهاء[1]، بل قد حُكِيَ فيه الإجماع[2].

وليس ثَمَّ دليلٌ شرعيٌّ ولا معنًى شرعيٌّ لإلزام الحاكم برأي غيره.

وقد تتبَّعت كلام الباحثين المعاصرين فيما ينسبونه من خلافٍ في هذه المسألة للمتقدِّمين كالطَّبريِّ والجصَّاص وابن عطيَّة فما وجدت أحدًا قال به، فحتَّى ابن عطيَّة مع مقولته الشَّديدة في وجوب الشُّورى قال بعد ذلك النَّصِّ مباشرة: «والمستشير ينظر في ذلك ويتخيَّر»[3].

فالقول بلزوم الأخذ برأي الأكثريَّة رأيٌ معاصرٌ مخالفٌ لكلام الفقهاء، والاعتماد في بناء المسألة على هذه القضيَّة يوقع المستدلَّ في إشكالٍ، وهو ما دفع بعض المعاصرين لترجيح هذا القول أو التَّهاون في نسبة هذا القول لأيِّ أحدٍ من المتقدِّمين من دون تحقيقٍ.

إذن، فالتَّخريج الصَّحيح لتقييد صلاحيَّة الحاكم ولتوزيع السُّلطات في

---

(١) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٥/ ٣٣٤)، شرح صحيح مسلم، للنووي (٤/ ٧٦)، الجامع لأحكام القرآن (٤/ ٢٥٢)، المحرر الوجيز (١/ ٥٣٤)، التحرير والتنوير (٤/ ١٥١)، أحكام القرآن، للجصاص (٢/ ٣٣٠)، وانظر: السّياسة الشّرعية، لابن تيمية (١٨٨).

(٢) انظر: شرح العقيدة الطّحاوية، لابن أبي العز الحنفي (١/ ٢٤٦).

(٣) المحرر الوجيز (١/ ٥٣٤)، وانظر قريبًا من ذلك عند القرطبي في الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٣٨٣).

النُّظم المعاصرة هو أنَّها من قبيل تقييد السُّلطة أو من قبيل المشاركة فيها، وقد سبق أنَّه مشروعٌ إن كان ثمَّ مصلحةٌ، فيبايع الحاكم على أن يكون مقيَّدًا في حكمه بما يجعل السُّلطة مشاركةً بين أطرافٍ عدَّةٍ.

إضافةً إلى أنَّ هذا التَّخريج هو الَّذي يعطي هذه القيود قيمتها، فهذه القيود ليست مجرَّد شورى يدخل الخلاف في حكمها وفي أثرها، بل هي لازمةٌ واجبةٌ، لأنَّها قيودٌ على السُّلطة بغرض حفظ الواجبات ومنع المحرَّمات.

وأمَّا الشُّورى فيمكن الاستئناس بها من جهة أنَّ الشَّريعة جاءت بالشُّورى ولم تقيِّدها بطريقةٍ أو أسلوبٍ معيَّنٍ، بما يجعلنا نأخذ بأيِّ طريقٍ مناسبٍ وأنَّ تقييد السُّلطة في حالته المعاصرة هو ممَّا تسمح به الشُّورى وتبيحه[1].

المطلب الرَّابع: التَّداول السّلميّ للسُّلطة

من القيود المعاصرة على السُّلطة: القيد الزَّمانيُّ عليها، حيث تكون مدَّة الحاكم لا تتجاوز فترةً زمنيَّةً محدَّدةً، يجري بعدها انتقال السُّلطة لمن بعده.

وقد اختلف المعاصرون في حكم تقييد ولاية الحاكم بمدَّةٍ معيَّنةٍ إلى قولين:

---

(١) انظر: وأمرهم شورى، لعبد العزيز الخياط (٧٣)، مبدأ الشّورى، لإسماعيل البدوي (١٤٣)، الشّورى في الإسلام، لعبد الغني بركة (٥٧)، الشّورى في الإسلام، لمحمود بابللي (١١٥-١١٩)، الشّورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، لعبد الرّحمن عبد الخالق (٤٠-٤١).

القول الأوَّل: الجواز، فيصحُّ تحديد الولاية بمدَّةٍ معيَّنةٍ، وإليه ذهب عددٌ من المعاصرين[١].

القول الثَّاني: المنع، فليس للحكم مدَّةٌ معيَّنةٌ ما دام الحاكم صالحًا للحكم ولم يرتكب ما يستحقُّ العزل، وهو قول جمعٍ من المعاصرين[٢].

---

(١) انظر: شرح كتاب السّياسة الشّرعية، لابن عثيمين (٢٥)، دراسة في منهاج الإسلام السّياسي، لسعدي أبو جيب (٢٤١)، فقه الخلافة وتطورها، للسنهوري (٢٤٣) أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، لبلال صفي الدّين (٤٤٩)، الخليفة توليته وعزله، لصلاح الدّين دبوس (٣٥٩)، السّلطات الثّلاث، للطماوي (٣٩٩)، الدّولة القانونية والنّظام السّياسي الإسلامي، للبياتي (٣٨٥)، النّظام السّياسي في الإسلام، لمحمد أبو فارس (٢٧٤)، رئيس الدّولة في الفكر الإسلامي، لمحمود بو ترعة (١٦٢)، الخلافة بين النّظرية والتّطبيق، لمحمود المرداوي (٣٢٢)، النّظام السّياسي في الإسلام، لعبد الكريم عثمان (١٣٢)، من فقه الدّولة، ليوسف القرضاوي (٨٣)، الحكومة والدّولة في الإسلام، لأحمد شلبي (٤٨-٤٩)، نظام الشّورى في الإسلام، لزكريا الخطيب (٤١٧)، النّظام الحزبي في ضوء أحكام الشّريعة، لصباح المصري (١٨٣-١٨٤)، تولية رئيس الدّولة في الفكر السّياسي الإسلامي والفكر السّياسي الحديث، لسعد محمد خليل (٤٠٩)، الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، للمراكبي (٥١٢)، الدّولة في ميزان الشّريعة، لماجد الحلو (٢٢٠)، التّعددية السّياسية في الدّولة الإسلامية، للصاوي (٦٦-٦٨)، نظرية الخروج في الفقه السّياسي الإسلامي، لكامل علي إبراهيم رباع (٤٢).

(٢) انظر: معالم الدّولة الإسلامية، لمحمد سلام مدكور (٢٩١-٢٩٢)، نظام الحكم الإسلامي، لمحمود حلمي (٩٦)، الإسلام وأوضاعنا السّياسية، لعبد القادر عودة (١٨٤)، الإمامة العظمى، للدميجي (٤١٩)، دعائم الحكم في الشّريعة الإسلامية والنّظم الدّستورية المعاصرة، لإسماعيل بدوي (٧٧)، أركان وضمانات الحكم الإسلامي، لمحمد مفتي (١١٨)، نظام الحكم في الإسلام، لمحمد يوسف موسى (١٤٦)، معالم الخلافة في الفكر السّياسي الإسلامي، لمحمود الخالدّي (٣٣٥)، النّظام السّياسي في الإسلام، لإحسان سمارة (٦٦)، المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، لمحمد =

وقد استدلَّ المجيزون بأدلَّةٍ عدَّةٍ:

الدَّليل الأوَّل:

الاستمساك بالأصل، فلا يوجد نص مانع من تحديد الولاية(١).

الدَّليل الثَّاني:

إذا جاز للحاكم أن يستقيل، جاز أن يخرج منها بتحديد مدَّةٍ، كما جاء عن أبي بكرٍ أنَّه قام ينادي ثلاثًا أيُّها النَّاس قد أقلتكم بيعتكم، فقال عليٌّ: «واللَّه ما نقيلك ولا نستقيلك»(٢).

ويجاب عنه: بأن الاستقالة باختيار من الحاكم، والتحديد إلزام لا اختيار له فيه، وفرق بين الاختيار والالزام.

الدَّليل الثَّالث:

أنَّ هذا من قبيل الشُّروط، والأصل في الشُّروط الصِّحَّة والإباحة ما لم تحلَّ حرامًا أو تحرِّم حلالًا، فالمسلمون على شروطهم(٣). والبيعة عقدٌ

= الصَّادق عفيفي (١٩٥)، الأحزاب السِّياسية في الإسلام، للمباركفوري (٦٠)، تنوير الظّلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، لمحمد الإمام (١٤٨)، موسوعة فقه السِّياسة الشَّرعية، لمحمد شاكر الشَّريف (١/ ١٤٢-١٤٣) و(١/ ٢٥٩).

(١) انظر: فقه الخلافة وتطورها (٢٤٣)، الخليفة توليته وعزله (٣٦١)، الدّولة القانونية والنّظام السِّياسي الإسلامي (٣٨٥).

(٢) أخرجه أحمد في فضائل الصّحابة (١٠١)، (١٠٢)، (١٣٣) من طريق أبي الجحاف داود بن أبي عوف؛ به، وأبو الجحاف: صدوق ربما أخطأ - كما في التّقريب (١٨٠٥) - فالإسناد حسن.

(٣) انظر: رئيس الدّولة في الفكر الإسلامي (١٦٢)، الخلافة بين النّظرية والتّطبيق، لمحمود المرداوي (٣٢٢).

رضائيٌّ فلهم أن يشترطوا[١].

الدَّليل الرَّابع:

نهي الفقهاء عن العزل لعدم حدوث فتنةٍ، وهذا يعني أنَّ الحكم معلَّقٌ بمصلحة المسلمين[٢].

الدَّليل الخامس:

أنَّ الإمامة عقدٌ بين الإمام والأمَّة، وهو بموجب هذا العقد وكيلٌ عن الأمَّة، ومن حقِّ الموكل أن يحدِّد مدَّة الوكالة[٣].

ويجاب عنه: بأنَّ كون عقد الإمامة وكالةً لا يعطيه كافَّة أحكام الوكالة، فلا يصحُّ ترتيب كافَّة أحكام الوكالة عليه، بل الوكالة هنا وكالةٌ معيَّنةٌ لها أحكامها الخاصَّة، فالقول بدخول شيءٍ من أحكام الوكالة عليها أو نفيه منها يتطلَّب دليلًا لأنَّها ليست من جنس الوكالات بل هي عقدٌ خاصٌّ له طبيعته وشروطه.

الدَّليل السَّادس:

أنَّ في ذلك تحقيقًا للمصالح ودرءًا للمفاسد، فقد تدعو المصلحة للتَّحديد سدًّا لذريعة الاستبداد وفتحًا لباب بقاء الخيار للأمَّة، وهو الطَّريق الآمن للمحافظة على الحكومة الصَّالحة، أو التَّخلُّص من الحكومة الجائرة، حتى إذا طرأ عليها فسادٌ أو فسقٌ أمكن التَّخلُّص منها

(١) انظر: رئيس الدّولة في الفكر الإسلامي (١٦٣).
(٢) انظر: الخليفة توليته وعزله (٣٥٩).
(٣) انظر: الدّولة القانونية والنّظام السّياسي الإسلامي (٣٨٥)، رئيس الدّولة في الفكر الإسلامي (١٦٣).

بدون فسادٍ[١].

فإعادة طرح الثّقة بالحاكم خيرٌ من إلجاء النّاس للثّورة عليه، وفيه سدٌّ لذرائع الفساد الّتي وقعت في تجارب كثيرةٍ في تاريخنا الإسلاميّ من قتلٍ للمسلمين أو توريثٍ للخلافة، ولو كانت الولاية مؤقّتةً لأمكن منعها، كما أنّ تجربة التّاريخ تثبت أنّ الأمّة غير قادرةٍ على إيقاف الولاة الظّلمة، وما ترتّب على بقائهم من مظالم وآثام ما كان ليحصل لو أمكن توقيت السّلطة وتهدئة الثّائرين وإعطاء الأمّة حقّها[٢].

أدلّة القائلين بالمنع:

الدّليل الأوّل:

السّوابق التّاريخيّة، حيث كان الإمام باقيًا في الحكم ما لم يرغب بتركه[٣].

وهذا إجماعٌ شرعيٌّ، فقد أجمع الصّحابة على أنّه يبايع مدى الحياة وأنّ مدّة حكمه مستمرّةٌ ما دام أنّه ملتزمٌ وصالحٌ للحكم ولم يبدر منه ما ينقضه، ولم ينقل عن أحدٍ من السّلف أنّها مؤقّتةٌ[٤].

---

(١) انظر: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي (٤٤٩)، الحكومة والدّولة في الإسلام، لأحمد شلبي (٤٩)، النّظام السّياسي في الإسلام، لمحمد أبو فارس (٢٧٤).

(٢) انظر: تولية رئيس الدّولة في الفكر السّياسي الإسلامي والفكر السّياسي الحديث (٤١٠-٤١٤). نظرية الخروج في الفقه السّياسي الإسلامي (٤٢).

(٣) انظر: الإسلام وأوضاعنا السّياسية (١٨٤).

(٤) انظر: معالم الخلافة في الفكر السّياسي الإسلامي (٣٣٥)، النّظام السّياسي في الإسلام، لإحسان سمارة (٦٦-٦٧) الإسلام وأوضاعنا السّياسية (١٨٥)، أركان وضمانات الحكم الاسلامي (١٢٢)

ولم يترك الفقهاء بحث هذه القضيَّة، بل نصُّوا أنَّ الإمامة لا يصحُّ عقدها خاصَّة، بل تكون عامَّةً عمومًا لا تخصيص فيه بحالٍ، لا بالتَّخصُّص ولا بالبقاع[١].

ويجاب عن هذا من وجهين:

الوجه الأوَّل: بأنَّ السَّوابق التَّاريخيَّة ليست ملزمةً فهي مجرَّد فعلٍ وهي مناسبةٌ لمكانها وزمانها وحالها[٢].

الوجه الثَّاني: ولأنَّ فكرة التَّوقيت لم تكن واردةً أو ممكنةً في ذلك الزَّمان[٣].

الدَّليل الثَّاني:

أنَّ مدَّة بقاء الحاكم منوطةٌ باستقامته على طاعة اللَّه كما قال أبو بكرٍ: «أطيعوني ما أطعت اللَّه فيكم»[٤]. فربط طاعته بطاعة اللَّه ورسوله ﷺ وليست بمدَّةٍ معيَّنةٍ[٥].

ويجاب عنه: بأنَّ هذا لا يمنع مشروعية قيود أخرى.

---

(١) انظر: روضة القضاة (١/ ٧٢) و(١/ ١٥٣).
(٢) انظر: من فقه الدَّولة (٨٤).
(٣) انظر: النِّظام الحزبي في ضوء أحكام الشَّريعة، لصباح مصطفى المصري (١٨٢).
(٤) صحيح لغيره: تقدم تخريجه.
(٥) انظر: النِّظام السِّياسي في الإسلام، لإحسان سمارة (٦٧)، موسوعة فقه السِّياسة الشَّرعية، لمحمد شاكر (١/ ١٤٢).

الدّليل الثّالث:

أنّه لا دليل على مشروعيّة التّحديد[١].

ويجاب عنه: بأنّه لا يشترط وجود دليلٍ على الجواز، لأنَّ الأصل هو الإباحة والسّعة.

الدَّليل الرَّابع:

ما جاء من النّهي عن النُّكوث في البيعة أو الرُّجوع عنها، وما جاء من الأمر بقتل من ينازع الإمام، والنّهي عن منازعة الأمر أهله، ونحو هذه النُّصوص بما يدلُّ على أنَّ الولاية غير محدَّدةٍ وأنَّ المنازعة محرَّمةٌ[٢].

ويجاب عنه: بأنَّ هذا ليس نكوثًا ولا منازعةً، بل هو تقييدٌ لها تنتهي ولايته معها ولا يكون فيها منازعةٌ، خاصَّة أنَّ مقصد النّهي عن المنازعة هو الخشية من الوقوع في الفتنة بين المسلمين وإهدار الحقوق وهي منتفيةٌ هنا، فالصُّورة المعاصرة حادثةٌ ليست من قبيل المنازعة والنُّكوث.

ولهذا، فالفقهاء المتقدّمون إنما أوجبوا دوام الإمامة لأجل تحقيق مقاصد الإمامة وحفظ الحقوق، والذي لم يكن يتصور في زمانهم من دون ذلك، ولهذا يقول الجويني مثلًا:

«لا تنتظم الإمامة ولا تفيد الغرض المقصود منها إلّا مع القطع بلزومها

---

(١) انظر: أركان وضمانات الحكم الإسلامي (١٢٠)، تنوير الظّلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات (١٤٩).

(٢) انظر: أركان وضمانات الحكم الإسلامي (١٢١)، الأحزاب السّياسية في الإسلام (٦٠)، تنوير الظّلمات (١٤٩).

ولو تخيَّر الرَّعايا في خلع إمام الخلق على حكم الإيثار والاختيار لما استتبَّ للإمامة طاعةٌ ولما استمرَّ له قدرةٌ واستطاعةٌ ولما صحَّ لمنصب الإمامة معنًى»[١].

فتلحظ هنا أنَّ عدم دوام الإمامة يقتضي أن يتخيَّر النَّاس في الخلع متى ما أرادوا وهو ما يؤدِّي إلى إفراغ الولاية من مضمونها، غير أنَّ هذه الصُّورة غير موجودةٍ في التَّداول السِّلمي للمعاصر، فالولاية تبقى نافذةً قويَّةً في مدَّةٍ زمنيَّةٍ معيَّنةٍ، ثمَّ تنتقل إلى حاكمٍ بطريقةٍ معيَّنةٍ، من دون أن يترتَّب عليه ما كان يخشى عليه سابقًا نظرًا لاختلاف الحال.

الدَّليل الخامس:

أنَّ التَّحديد مأخوذٌ من الفكر الدِّيمقراطيِّ الغربيِّ فهو من المحدثات المرفوضة[٢].

ويجاب عنه من وجهين:

الوجه الأوَّل: أنَّه من المتغيِّرات الَّتي لا تدخلها البدعة[٣].

الوجه الثَّاني: أنَّه ليس تأثُّرًا بالدِّيمقراطيَّة بل هو خاطرٌ طبيعيٌّ وليس تأثُّرًا بالمدنيَّة الحديثة[٤]. وهذا الوجه غير صحيحٍ، فلم يأت هذا الخاطر إلَّا بعد غلبة النَّموذج الغربيِّ وظهوره وتأثُّر النَّاس به، فالجواب عن هذا الإيراد لا

---

(١) الغياثي (٢٩١).

(٢) انظر: معالم الخلافة في الفكر السِّياسي الإسلامي، لمحمود الخالدي (٣٣٥).

(٣) انظر: من فقه الدَّولة (٨٥).

(٤) انظر: الحكومة والدَّولة في الإسلام، لأحمد شلبي (٤٨).

يصح أن يكون بنفي أصل الاستفادة.

الدَّليل السَّادس:

أنَّ الفقهاء قد نصُّوا على منع العزل بلا سببٍ، فلا يجوز خلع الإمام إذا لم يتغيَّر بلا سببٍ[١].

وحكى بعضهم هذا بالإجماع[٢].

ولهذا قال ابن عمر: «لا أرى أن تسنَّ هذه السُّنَّة في الإسلام كلَّما سخطوا أميرًا خلعوه، ولا أن تخلع قميصًا ألبسكه اللَّه»[٣].

ويجاب عنه: بأن الخلع هنا له سبب، فإن قيل هو غير مشروعٍ فهو استدلالٌ بمحلِّ النِّزاع، فالصُّورة الَّتي يتحدَّث عنها الفقهاء هي عن عزلٍ للحاكم مع أحقيَّته بذلك، فهو تعدٍّ عليه، وفي مسألتنا هنا ثمَّ اتِّفاقٌ على انتهاء الولاية وهي مشروطةٌ عليه من قبل فليس في ذلك اعتداءٌ على الحاكم.

الدَّليل السَّابع:

المصالح المترتِّبة على ذلك: من الاستقرار وتمكُّن الإمام المخلص القادر من إجراء الإصلاحات وتقديم الخدمات الَّتي تعود على الأمَّة

---

(١) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (٢٠) شرح المقاصد (٥/ ٢٣٣)، الإنصاف (٢٧/ ٥٨)، روضة القضاة (١/ ١٥٢).

(٢) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني (٤٢٥)، الغياثي (٢٩١)، كشاف القناع (٥/ ٣٠٦٢).

(٣) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٤/ ١٢٢٣- ١٢٢٤) وخليفة بن خياط في تاريخه (ص: ١٧٠)، وإسناده صحيح.

بالنَّفع، وانتظام حياة المجتمع الإسلاميّ، واستمرار الدَّعوة، وعدم تعريض المنصب للمنافسة والمساومة والمطامع لأجل تجديد بيعته، كما يدفع مفاسد التَّنافس على منصب الخلافة، والخلاف والشِّقاق بين الأحزاب المتصارعة(١).

التَّرجيح:

ليس ثَمَّ نصٌّ شرعيٌّ يلزم بأن يكون بقاء الحاكم مدَّة حياته واجبًا ووصفًا شرعيًّا ملزمًا، وكلُّ ما في الأمر هو استمرار العمل عليه مدة حكم الخلفاء الرَّاشدين، غير أنَّ عمل الخلفاء يحتمل أن يكون وصفًا عرفيًّا ليس ملزمًا، ويحتمل أن يكون خاصًّا بالحالة المثاليَّة الَّتي لا يحتاجون فيها إلى تقييد سلطة الحاكم، وحينئذٍ فتبقى المسألة منوطةً بالمصالح والمفاسد، فليس ثَمَّ دليلٌ يمنعها إلَّا إن كانت المفاسد غالبةً، ولا أجد عندي ميزانًا قاطعًا أستطيع أن أرجِّح فيه كفَّة المصالح أو المفاسد لأنَّ ذلك ممَّا يختلف ويتأثَّر بحسب ظروف الزَّمان والمكان، فيقال لأجل هذا أنَّ الأصل هو الالتزام بعدم تقييد السُّلطة تقييدًا زمنيًّا كما جرى عليه عمل الخلفاء الرَّاشدين، إلَّا إن كان ثَمَّ مصلحةٌ راجحةٌ لذلك فلا حرج فيه.

كما جرى في الفقه التُّراثيّ عدَّة وقائع يمكن الاستئناس بها، فمن ذلك:

- إن عهد الإمام لنائبٍ ثمَّ مات طلبه أهل الاختيار: «فإن بعدت واستضرَّ

(١) انظر: معالم الدّولة الإسلامية، لمحمد سلام مدكور (٢٩١-٢٩٢)، أركان وضمانات الحكم الإسلامي (١٢٢) الإسلام وأوضاعنا السّياسية (١٨٥)، الإمامة العظمى (٤٢٠)، نظام الحكم في الإسلام، لمحمد يوسف موسى (١٤٦)، المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، لمحمد عفيفي (١٩٥).

المسلمون بتأخير النَّظر في أمورهم استناب أهل الاختيار نائبًا عنه يبايعونه بالنّيابة دون الخلافة، فإذا قدم الخليفة انعزل المستخلف النَّائب وكان نظره قبل قدوم الخليفة ماضيًا وبعد قدومه مردودًا»[١].

- إن أسر أهلُ البغي الإمامَ ولم يكن لهم إمامٌ فإنَّه يجب: «على أهل الاختيار أن يستنيبوا عنه ناظرًا يخلفه إن لم يقدر على الاستنابة فإن قدر عليها كان أحقَّ باختيار من يستنيبه منهم»[٢].

- إذا بويع لابن سلطانٍ صغيرٍ فإنَّ النَّاس يفوّضون الحكم إلى والٍ حتَّى يكبر الصَّغير، فهو سلطانٌ إلى غايةٍ وهو بلوغ الابن، فسلطنة ذلك الوالي مقيَّدةٌ بمدَّة صغر ابن السُّلطان[٣].

- لو طرأ ما يحول دون نظر الإمام لبعض الأمصار فإنَّ أهل هذه الأمصار يولُّون عليهم حاكمًا يتولَّى أمرهم لحين زوال هذا المانع[٤].

فهذه الوقائع وإن كانت من قبيل التَّقييد الزَّمني لنائبٍ عن الخليفة وليس عن الخليفة، غير أنَّه يأخذ أحكام الخليفة حتَّى يتمَّ الاجتماع عليه، فالعبرة بالحقائق لا بالمسمَّيات، فهو يتولَّى كافَّة أعمال الخلافة لفترةٍ زمنيَّةٍ محدودةٍ معلَّقةٍ بقدرة الخليفة على تولي هذه الأعمال بنفسه.

وأيضًا فقد وجد في تطبيقات العصر الأوَّل بيعة الأمصار لبعض الولاة

(١) الأحكام السّلطانية، للماوردي (٢٠)، وانظر: الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٢٦)، أسنى المطالب (٤/ ١١٠).

(٢) الأحكام السّلطانية، للماوردي (٣١) وانظر: الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٢٣).

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين (٢/ ٢٨٣-٢٨٤).

(٤) انظر: الغياثي (٣٢٣).

لحين اجتماع النَّاس على خليفةٍ كما حدث في البصرة حين خطبهم عبيد اللَّه ابن زيادٍ فقال: إن شئتم فبايعوني حتَّى تنظروا ما يصنع النَّاس[١].

وقام عبيد اللَّه بن زيادٍ في البصرة لمَّا مات يزيد بن معاوية فقال: «اختاروا لأنفسكم رجلًا ترضونه لدينكم وجماعتكم فأنا أوَّل راضٍ من رضيتموه وتابع فإن اجتمع أهل الشَّام على رجلٍ ترضونه دخلتم فيما دخل فيه المسلمون»[٢].

ولما أثير خلافٌ حول ولايته قال بعضهم: قد بايعتم عبد اللَّه بيعة الرِّضا، رضًا عن مشورةٍ وبيعةً أخرى قد كانت في أعناقكم قبل البيعة يعني بيعة الجماعة[٣]. كما بايعوا بعده عبد اللَّه بن الحارث حتَّى يجتمع النَّاس على إمامٍ[٤].

وبايع أهل دمشق الضَّحَّاك بن قيس على أن يصلِّي بهم ويقيم لهم أمرهم حتَّى يجتمع أمر أمَّة محمَّدٍ[٥].

ودعا سلم بن زياد أهل خراسان إلى البيعة على الرِّضا حتَّى يستقيم أمر النَّاس على خليفةٍ فبايعوه[٦].

---

(١) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٣٩٦).
(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٤١٩)، والطَّبري في تاريخه (٥/ ٥٠٤) وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٧/ ٤٥٢).
(٣) إسناده ضعيف: أخرجه الطَّبري في تاريخه (٥/ ٥٠٨- ٥١٠) وفي سنده من لم يُسمَّ.
(٤) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٤٢٤).
(٥) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٥/ ٥٣٠).
(٦) انظر: تاريخ الطَّبري (٥/ ٥٤٤).

فهذه بيعةٌ مقيَّدةٌ بزمنٍ، يتولَّى الشَّخص كافَّة أحكام الإمامة لحين الاتِّفاق على خليفةٍ.

فإن قيل إنَّ الصَّحابة لم يوقِّتوا، وهذا مخالفٌ لسنَّتهم؟

فالجواب: إن عدم التَّوقيت - على اعتبار أنَّه وصفٌ شرعيٌّ لا عرفيٌّ- خاصٌّ بمثل الحال الَّتي كان عليها الخلفاء الراشدون، فإذا كانت الولاية لعموم المسلمين وليست قطريَّةً وكانت الصِّفات الشَّرعيَّة متوفِّرة في الحاكم، وضمانات العدل والحقوق متحقِّقةٌ، فلا حاجة حينها للتَّوقيت بل يكون مفسدةً لا مصلحةَ ظاهرةً فيه، فالالتزام بسنَّة الخلفاء أولى، لتحقيقه للمصلحة.

أمَّا إن اختلَّ شيءٌ من ذلك فلا يقال إنَّ سنَّة الخلفاء الرَّاشدين تمنعه، بل هو في صورةٍ مختلفةٍ عنه، فلا معنى للتَّمسُّك بكيفيَّةٍ معيَّنةٍ في حكم الخلفاء مع وجود خللٍ في أصل الحكم الَّذي قامت عليه الخلافة.

وقد يقال إنَّ التَّوقيت لم يكن ممكنًا في ذلك العصر، وهذا غير صحيح بل هو ممكنٌ في سيرة الخلفاء الرَّاشدين، ولا شيء يحول بينهم وبينه.

إذن، فلماذا لم يوقِّتوا؟

هل هو وصفٌ شرعيٌّ مستمدٌ من الدَّليل أم مصلحةٌ شرعيَّةٌ تتغيَّر؟

المسألة محتملةٌ، فقد يكون ذلك فهمًا فهموه من أحاديث السَّمع والطَّاعة رأوا منها أنَّ الحاكم يجب أن يطاع وأنَّ توقيتها ممَّا يخالف طاعته، وقد يكون مراعاة لطبيعة الولاية في زمانهم التي لا تعرف التَّوقيت، أو أنَّ ترك التَّوقيت هو الأصلح والأنفع للنَّاس، ومع الاحتمال فالأخذ به

والاقتداء بهم أولى لأنّنا مأمورون باتّباع سنّة الخلفاء الرّاشدين ولم يترجّح كون ذلك ممّا هو خارجٌ عن التّشريع بسبب ظروف زمانهم ومتغيّراته، غير أن ذلك لا يمنع من تقييد ذلك إن كان محققًا لمصلحة الولاية كما سبق.

* * *

المبحث الثّامن: الموقف من فقدان الاختيار

الطّريق للإمامة في الفقه السّياسيّ الإسلاميّ المستمدّ من سيرة الصّحابة إنّما يمرّ عبر طريق الاختيار والرّضا من النّاس للحاكم الّذي يرونه مستحقًّا لهذه المهمّة العظيمة فيبايعونه على السّمع والطّاعة، وأيّ وسيلةٍ أخرى للوصول إلى السّلطة عن طريق التّغلّب على النّاس وقهرهم بالقوّة والخروج على جماعتهم لإكراههم بالطّاعة فهو طريقٌ محرّمٌ شرعًا وصاحبه آثمٌ ولا يجوز إقراره ويجب على النّظام السّياسيّ الإسلاميّ منعه قدر المستطاع، كما لا يصحّ منع النّاس من حقّهم في الشّورى والاختيار وجعل الولاية حقًّا خاصًّا بفئةٍ من النّاس فالحكم في حال السّعة أنّه: «لا تورّث الإمامة بحالٍ»[1].

ف: «لا خلاف بين أحدٍ من أهل الإسلام في أنّه لا يجوز التّوارث فيها»[2].

وقال في روضة القضاة بعد أن حكى خلاف الزّيديّة في التّوريث: «والجماعة من النّاس على أنّها لا تورث لأنّ الإرث يستوي فيه الجماعة كالمال»[3].

قال ابن رجب: «والإمامة العظمى لا تستحقّ بالنّسب»[4].

---

(١) الجواهر المضية في الاداب السّلطانية (٥٠).

(٢) الفصل في الملل والاهواء والنّحل (٥/ ١٢).

(٣) روضة القضاة (١/ ٧٢).

(٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن رجب الحنبلي (٥/ ٢٧٩).

وقال الرّاوندي: الإمامة تثبت بالوراثة، «وهذا القول يخالف إجماع الصّحابة رضوان اللّه عليهم أجمعين»[1].

غير أنّ الواقع السّياسيّ للمجتمعات المسلمة لا يبقى دائمًا على الصُورة المثاليّة، ففي حال الاختيار والسّعة لا شكّ أنّ الاختيار فرضٌ وما عداه محرّمٌ، لكن ثمّ أحوالٌ مختلفةٌ تعترض النّظام السّياسيّ الإسلاميّ يقع فيها تحت القهر والتّغلّب والعجز، فما موقف الصّحابة من هذه التّغيُر؟

ومع كونه تغيُّرًا قد سيطر على الواقع إلّا أنّ هذا لا يحول دون الحكم عليه بالمشروعيّة أو عدمها، وهذا ممّا يتميّز به النّظام السّياسيُ الإسلاميُ عن النّظام الوضعيّ، فوجود مرجعيّةٍ عليا حاكمةٍ على الدّولة وسابقةٍ عليها يستطيع المسلمون من خلالها التمييز بين الواقع والمشروع فليس كل ما كان مفروضًا بحكم الواقع يكون مقبولًا في حكم الشرع.

المطلب الأوّل: الخروج المسلّح لاغتصاب السُلطة

وقد كان موقف الصّحابة جليًا في أنّ الخروج على السُلطة لأخذها بالقوّة محرّمٌ ومرفوضٌ، ومدافعته واجبةٌ لمنع هذه الجريمة، لأنّها أوّلًا من الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، ولأنّ من حقوق الإمام الّذي بايعه النّاس أن يقاتل معه ضد من يعتدي على الحكم.

والّذي يجلي أنّ هذا هو فقه الصّحابة في هذا الباب، أمورٌ:

الأوّل: ما سبق من نصوص ذمّهم للتّغلُب والسّيف والقهر.

(١) الدّرة الغراء في نصيحة السّلاطين والقضاة والأمراء، للجذبتي (١٠).

الثَّاني: ما جاء من الأمر بقتال من يخرج على الأمَّة، فعن المعرور بن سويد عن عمر بن الخطَّاب قال: من دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورةٍ من المسلمين فلا يحلُّ لكم إلَّا أن تقتلوه[١].

الثَّالث: ما جاء في مشاركة الصَّحابة ضد من يخرج على السُّلطة الشَّرعيَّة، كما قاتل الصَّحابة مع عليٍّ رضي الله عنه في الجمل وصفِّين لاعتقادهم أنَّه هو الإمام الحقُّ، مع كون مخالفيه لم يكونوا ينازعونه في الإمامة وما كانوا خارجين لأجل اغتصاب السُّلطة، فكيف لو كانوا كذلك؟

ولهذا كان يقول عليٌّ رضي الله عنه: «ثمَّ أتوني فبايعوني طائعين غير مكرهين فأنا مقاتل من خالفني بمن اتَّبعني حتَّى يحكم اللَّه»[٢].

ولما خرج الثُّوار على عثمان قام الصَّحابة للدِّفاع عنه رضي الله عنه، لولا رفضه وإلحاحه على عدم القتال[٣].

---

(١) صحيح لغيره: تقدم تخريجه.

(٢) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٣) انظر: السّنة، للخلال (١/ ٢٦٣-٢٦٤).

المطلب الثَّاني

مغتصب السُّلطة بعد استقرار الإمامة له ومبايعة النَّاس له

حين يخرج أحدٌ من النَّاس على الحكومة الشَّرعيَّة فإنَّ الواجب هو مدافعته ورفض هذا المنكر، لكن حين يتمكَّن من فرض طاعته بالغلبة، وتأتيه جموع النَّاس مبايعةً له، وتستقرُّ له الأمور، ويتمكَّن من إقامة الأحكام وضبط الأمن وجباية الأموال وتأتيه بيعة النَّاس، فهل تكون ولايته شرعيَّةً ببيعة النَّاس واختيارهم ولو كان هذا الاختيار جاء بسبب ضرورةٍ وإلجاءٍ لأنَّهم وجدوا أنَّ مبايعتهم خيرٌ من الدُّخول في فتنٍ لا يعلم مصيرها؟

يظهر من دراسة فقه الصَّحابة أنَّ ثمَّ اتِّجاهين رئيسين في النَّظر لهذا الموقف:

الاتِّجاه الأوَّل:

من كان يرفض الخروج على الحكَّام بسبب مظالمهم، وهؤلاء يرون الحكم بصحَّة ولايتهم، ونفوذ أحكامهم لأنَّ النَّاس قد اجتمعوا على الإمام وبايعوه، فيكون السُّكوت عن الطَّريق الَّذي وصل إليه لأجل تحقيق ما هو أعظم من المصالح ولدرء ما هو أشدُّ من المفاسد، خاصَّة أنَّ الشُّورى هي وسيلةٌ إلى تحقيق العدل وإقامة الدِّين فالاستمساك بها في مثل هذه الحالة قد يرجع على الأصل بالنَّقض وربما لا تتحقَّق هذه الوسيلة.

ومن الصحابة الذي يرون هذا المسلك:

١- عبد الله ابن عمر ﭬ:

فقد بايع عبد الملك بن مروان لما استقرت له الأمور، وأرسل إليه: «إني أقرُّ بالسمع والطاعة لعبد الله عبد الملك أمير المؤمنين على سنة الله وسنة رسوله ما استطعت وإنَّ بني قد أقرُّوا بمثل ذلك»[١].

وقد أنكر الخروج على يزيد[٢] واعتبر البيعة التي حصلت له بيعةً شرعيَّةً ونكثها غدرٌ[٣] مع كون ابن عمر ممَّن أنكر البيعة له، لكن لما اجتمع عليه الناس بايع.

ولمَّا قيل له أتريد قتال معاوية؟ قال: «الصَّبر خيرٌ من ذلك»[٤].

وقال حين بويع ليزيد: «إن كان خيرًا رضينا، وإن كان شرًّا صبرنا»[٥].

ولهذا كان ينكر على من قاتل في زمانه من الصحابة ﭫ:

فأنكر خروج ابن الزُّبير، وقال بعد مقتل ابن الزُّبير: «أما والله كنت أنهاك عن هذا»[٦].

---

(١) أخرجه البخاري (٧٢٠٣).

(٢) أخرجه مسلم (١٨٥١).

(٣) أخرجه أحمد (٥٧٠٩)، والبيهقي (٨/ ٢٧٥)، وإسناده صحيح، وأصل الحديث في البخاري (٦١٧٧) ومسلم (١٧٣٥) بدون ذكر القصة.

(٤) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢١٥)، بإسناد صحيح.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٠٥٧٥)، وخليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢١٧) من طريق محمد بن المنكدر، قال: قال ابن عمر، الأثر، فإن كان ابن المنكدر سمعه من ابن عمر؛ فهو صحيح متصل، وإلا فضعيف.

(٦) أخرجه مسلم (٢٥٤٥).

وأنكر خروج الحسين، فعن الشَّعبي قال: «كان ابن عمر قدم المدينة فأخبر أنَّ الحسين بن عليٍّ قد توجَّه إلى العراق فلحقه على مسيرة ليلتين أو ثلاثٍ من المدينة فقال: أين تريد؟ قال: العراق. ومعه طوامير وكتب فقال: لا تأتهم. فقال: هذه كتبهم وبيعتهم قال: إنَّ اللَّه عزَّ وجلَّ خيَّر نبيَّه بين الدُّنيا والآخرة فاختار الآخرة ولم يرد الدُّنيا، وإنَّكم بضعةٌ من رسول اللَّه ﷺ، واللَّه لا يليها أحدٌ منكم أبدًا وما صرفها اللَّه عز وجل عنكم إلَّا للذي هو خيرٌ لكم»[١].

فكان ابن عمر يقول: «غلبنا حسين بن عليٍّ بالخروج، ولعمري لقد رأى في أبيه وأخيه عبرةً ورأى من الفتنة وخذلان النَّاس لهم ما كان ينبغي له أن لا يتحرَّك ما عاش وأن يدخل في صالح ما دخل فيه النَّاس فإن الجماعة خيرٌ»[٢].

ولمَّا خرج الحسين وابن الزُّبير فرارًا من بيعة يزيد لقيهما عبد اللَّه بن عمر فقال لهما:

«أذكِّركما اللَّه إلَّا رجعتما فدخلتما في صالح ما يدخل فيه النَّاس وتنظرا فإن اجتمع النَّاس عليه لم تشذًّا وإن افترق عليه كان الَّذي تريدان»[٣].

٢- عبد اللَّه بن عبَّاسٍ رضي الله عنهما:

فقد أنكر خروج الحسين وقال له: «إنِّي لكارهٌ لوجهك هذا تخرج إلى

(١) أخرجه ابن أبي عاصم في الزّهد (٢٦٧) وابن حبان (٦٩٦٨) والطّبراني في الأوسط (٥٩٧)، والبيهقي في الدّلائل (٦/ ٤٧٠) وفي سنده مقال.

(٢) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (١٤/ ٢٠٤- ٢٠٨) من طرق بعضها مرسل، وبعضها ضعيف.

(٣) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (١٤/ ٢٠٨) بنفس الإسناد السّابق.

قوم قتلوا أباك وطعنوا أخاك حتّى تركهم سخطةً وملّةً لهم»[١].

وقال: «استشارني حسين بن عليٍّ رضي الله عنهما في الخروج إلى العراق فقلت له: لولا أن يزري ذلك بي وبك لنشبت بيدي في رأسك»[٢].

وكتب ابن عبّاسٍ عن خروجه: «ولست أدع النّصيحة له في كلّ ما يجمع اللّه به الألفة ويطفئ به النّائرة»[٣].

وقال له: «قد أرجف النّاس أنّك سائرٌ إلى العراق فبيِّن لي ما أنت صانعٌ؟ قال: إنّي قد أجمعت المسير في أحد يومي هذين إن شاء اللّه تعالى. فقال له ابن عبّاسٍ: فإنّي أعيذك باللّه من ذلك، أتسير إلى قوم قد قتلوا أميرهم وضبطوا بلادهم ونفوا عدوّهم فإن كانوا قد فعلوا فسر إليهم»[٤].

وموقف ابن عبّاسٍ قد يحمل على كونه يعارضه لأجل عدم ثقته بأهل العراق وليس لأجل أنّه يرى حرّمة الخروج، والأثر الأخير يقوّي هذا الاحتمال.

٣- أبو سعيد الخدري رضي الله عنه:

قال: «غلبني الحسين بن عليٍّ على الخروج وقد قلت له: اتّق اللّه في

(١) المصدر السّابق، بنفس الإسناد.

(٢) أخرجه الفاكهي في أخبار مكة (١٤٨٧)، والفسوي في المعرفة والتّاريخ (١/ ٥٤١)، والطّبراني في الكبير (٣/ رقم (٢٨٥٩)، بإسناد صحيح، وقال الهيثمي في مجمع الزّوائد (٩/ ٣٨٠): «ورجاله رجال الصّحيح».

(٣) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (١٤/ ٢٠٤- ٢١٠) من طرق بعضها مرسل، وبعضها ضعيف.

(٤) أخرجه الطّبري في تاريخه (٥/ ٣٨٣) وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه، كما أنه مرسل.

نفسك والزم بيتك فلا تخرج على إمامك»[١].

وقال له: «قد بلغني أنَّه قد كاتبك قومٌ من شيعتك بالكوفة يدعونك»[٢].

٤- أبو واقد اللَّيثي رضي الله عنه:

قال: «بلغني خروج حسين فأدركته بملل فناشدته اللَّه أن لا يخرج فإنَّه يخرج في غير وجه خروجٍ، إنَّما يقتل نفسه»[٣].

٥- جابر بن عبد اللَّه رضي الله عنه:

قال: «كلَّمت حسينًا فقلت: اتَّق اللَّه ولا تضرب النَّاس بعضهم ببعضٍ فواللَّه ما حمدتم ما صنعتم، فعصاني»[٤].

٦- عبد اللَّه بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما:

حيث قال عن الحسين: «لو أدركته ما تركته يخرج إلَّا أن يغلبني»[٥].

٧- النُّعمان بن بشيرٍ رضي الله عنهما:

فقد صعد النُّعمان بن بشيرٍ فحمد اللَّه وأثنى عليه وقال: «فاتَّقوا اللَّه عباد اللَّه ولا تسارعوا إلى الفتنة والفرقة فإنَّ فيهما يهلك الرِّجال وتسفك الدِّماء وتغصب الأموال، وكان حليمًا ناسكًا يحبُّ العافية، فقال: إنِّي لم أقاتل من

(١) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (١٤/ ٢٠٤- ٢١٠) من طرق بعضها مرسل، وبعضها ضعيف.

(٢) المصدر السَّابق، بنفس الإسناد.

(٣) المصدر السَّابق، بنفس الإسناد.

(٤) المصدر السَّابق، بنفس الإسناد.

(٥) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (١٤/ ٢٠٢- ٢٠٣) بإسناد صحيح.

لم يقاتلني ولا أثبت على من لم يثب عليَّ ولا أشاتمكم ولا أتحرَّش بكم ولا آخذ بالقرف ولا الظِّنَّة ولا التُّهمة ولكنكم إن أبديتم صفحتكم لي ونكثتم بيعتكم وخالفتم إمامكم فواللَّه الَّذي لا إله غيره لأضربنَّكم بسيفي ما ثبت قائمه في يدي ولو لم يكن لي منكم ناصرٌ»[١].

وقال النُّعمان بن بشيرٍ لابن الزُّبير: «أحذِّرك الفتنة إذ بايع النَّاس واجتمعوا عليه»[٢].

وقال: «إنَّ عواقب الفتن وبيلةٌ وخيمةٌ، ولا طاقة لأهل هذا البلد بأهل الشَّام»[٣].

٨- أنس بن مالك رضي الله عنه:

فعن الزُّبير بن عدي قال: «أتينا أنس بن مالكٍ فشكونا إليه ما نلقى من الحجَّاج، فقال: اصبروا فإنَّه لا يأتي عليكم زمانٌ إلَّا الَّذي بعده شرٌّ منه حتَّى تلقوا ربَّكم سمعته من نبيِّكم ﷺ»[٤].

٩- أمّ سلمة رضي الله عنها:

فقد دخل بسر بن أرطأة المدينة فبايعه أهل المدينة وأرسل إلى بني سلمة فقال: «واللَّه ما لكم عندي من أمانٍ ولا مبايعةٍ حتَّى تأتوني بجابر بن

---

(١) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٥/ ٣٥٥) وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه، وشيخه نمير بن وعلة: مجهول - كما في الميزان (٤/ ٢٧٣) -.

(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٣٠٧) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم، كما أنه مرسل، لم يسنده.

(٣) المصدر السّابق، بنفس الإسناد.

(٤) أخرجه البخاري (٧٠٦٨).

عبد اللَّه فانطلق جابر إلى أمّ سلمة زوج النّبيّ ﷺ، فقال لها: ماذا ترين؟ إنّي خشيت أن أقتل وهذه بيعة ضلالة، قالت: أرى أن تبايع فإنّي قد أمرت ابني عمر بن أبي سلمة أن يبايع، وأمرت ختني عبد اللَّه بن زمعة فأتاه جابر فبايعه»[١]. ولولا أنَّ هذه البيعة لها حقوقها واعتبارها لما حرص عليها بسر، ولما امتنع عنها جابر.

وهذه الواقعة وإن كانت في عهد معاوية ﷺ، إلَّا أنَّ البيعة تمّت على يد بسر بن أرطأة مع ما يرتكب من مظالم.

١٠- بعض أصحاب رسول اللَّه ﷺ:

عن حميد بن عبد الرَّحمن قال: «دخلنا على رجلٍ من أصحاب رسول اللَّه ﷺ حين استخلف معاوية يزيد، فقال: واللَّه لئن تجتمع أمَّة محمَّدٍ أحبُّ إليَّ من أن تفترق، أرأيتم بابًا لو دخل فيه أمَّة محمَّدٍ لوسعهم أكان يعجز عن رجلٍ واحدٍ لو دخل فيه؟ قلنا: لا، قال أرأيتم لو أنَّ أمَّة محمَّدٍ قال كل رجلٌ منهم لا أهريق دم أخي ولا آخذ ماله أكان هذا يسعهم؟ قلنا نعم قال فذلك ما أقول لكم»[٢].

١١- وهو موقف من كان يعمل مع سلاطين الدَّولة الأمويَّة من الصَّحابة: كعمرو بن حريثٍ[٣] وغيره.

ومن كان يرفض الخروج على الحاكم لظلمه فهو من بابٍ أولى يلغي

---

(١) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.
(٢) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢١٧) بإسناد صحيح.
(٣) انظر: الطّبقات الكبرى، لابن سعد (٦/ ٣٧٥).

اعتبار الطَّريق الَّذي وصل إليه، لأنَّه قد يصل بطريقٍ محرَّمٍ ثمَّ يتوب فيكون عدلًا في سيرته بعد ذلك، وقد يصل بالسَّيف متأوِّلًا أو يصل عن طريق التَّوريث وإن كان محرَّمًا في الأصل لكن قد يكون معتبرًا للضَّرورة، بخلاف ارتكاب المظالم.

وهذا القول هو الَّذي استقرَّ عليه مذهب عامَّة الفقهاء فيما بعد، وحكي فيها قول جماهير أهل السُّنَّة، وجُعِل الحدُّ فيه ما لم يبلغ الكفر البواح لظواهر النُّصوص الشَّرعيَّة.

الاتِّجاه الثَّاني:

وهو اتجاه من خرج من الصحابة على الحكَّام الأمويين، وهم:

١- الحسين بن عليّ رضي الله عنه ومن أيَّده في خروجه على يزيد.

وقد يقال إنَّ الحسين لا يعتبر خارجًا على السُّلطة لأنَّ أهل الحجاز لم يسلِّموا ببيعة يزيد[١] أو لأنَّ يزيد لم تستقرَّ له البيعة ومعظم من سلَّمها له فهو إمَّا خائفٌ أو مكرهٌ ولم تثبت له بعد[٢].

وهذا اعتراضٌ لا يدفع ما هو ظاهر من خروج الحسين على بيعة النَّاس ليزيد ولم يرها ملزمةً لوقوع يزيد في الظُّلم، فعامَّة الأمصار بايعت يزيد واستقرَّت له الأمور فلا يصحُّ القول بأنَّ البيعة لم تستقرَّ بعد، كما أنَّ

---

(١) انظر: بلغة السّالك (٣/ ٤٤٢).

(٢) انظر: الخروج على الحاكم في الفكر السّياسي الإسلامي، لجمال الحسيني أبو فرحة (٨٧-٨٨).

الحسين ومن معه لم يعلِّلوا الخروج أنَّ البيعة لم تستقرَّ له، فهذا معنًى بعيدٌ عن ظاهر حالهم.

٢- كما روي عن ابن عمرو أنَّه نصح الفرزدق بالخروج مع الحسين، وهذا يدلُّ على تصويبه لخروج الحسين في مسيره[١].

٣- وقد ندم سليمان بن صرد على ترك القتال مع الحسين وخرج فيما بعد حتَّى قتل[٢].

٤- عبد اللَّه بن الزُّبير رضي الله عنهما ومن معه حين خرجوا على يزيد، ومنهم المسور بن مخرمة وعبد اللَّه بن مطيع[٣].

وقد رفض بيعة يزيد بن معاوية وهرب إلى مكَّة، وكان ينكر القبول ببيعة يزيد ويقول: «أتأمراني ببيعة رجلٍ يشرب الخمر ويدع الصَّلاة ويتَّبع الصَّيد»[٤].

وشرح سبب خروجه فقال في خطبته: «واللَّه لا أريد إلَّا الإصلاح وإقامة الحقِّ»[٥].

وقال: «خرجت منكرًا للظُّلم متَّبعًا لهدي الصَّالحين»[٦].

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء (٢/ ٢٩٣).
(٢) انظر: الطبقات الكبرى، لابن سعد (٤/ ٢٩٢).
(٣) انظر: تاريخ الإسلام، للذهبي (٣/ ٣٧٣).
(٤) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢٥٢) بإسناد صحيح.
(٥) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٣١٥) عن المدائني؛ به، وهذا مرسل.
(٦) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٧/ ١٢٥) وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه، مع الإرسال.

وقال: «ما دعاني إلى الخروج إلَّا الغضب للّه أن تستحلّ حرمه»[١].

وكان ابن الزُّبير يدعو قبل ذلك إلى أن تكون شورى فلمّا كان بعد ثلاثة أشهرٍ من وفاة يزيد بن معاوية دعا إلى بيعة نفسه[٢].

٥- وقد دعمت أسماء بنت أبي بكرٍ موقف ابنها عبد اللّه بن الزُّبير[٣].

٦- وهو مذهب من كان من أهل الحَرَّة من صحابة رسول اللّه ﷺ:

عن عبد اللّه بن زيد ﷺ قال: «لما كان زمن الحرَّة أتاه آتٍ، فقال له: إنَّ ابن حنظلة يبايع النّاس على الموت، فقال: لا أبايع على هذا أحدًا بعد رسول اللّه ﷺ»[٤]. وقد أنكر البيعة على الموت لا أصل البيعة[٥].

ولم يخرج معهم ابن عمر ولا أهل بيته، ولا محمَّد بن الحنفيَّة ولا عليُّ ابن الحسين زين العابدين، ولا أحدٌ من بني عبد المطَّلب[٦] وحصر من لم يخرج دليلٌ على أنَّ عامَّة أهل المدينة قد خرجوا وخلعوا البيعة، وفيهم عددٌ كبيرٌ من الصّحابة، فمن الصّحابة الَّذين شاركوا أو قتلوا وجرحوا فيها: عبد اللّه بن زيد بن عاصم المازني[٧] معقل بن سنان الأشجعي[٨]

---

(١) أخرجه الطّبري في تاريخه (٦/ ١٨٨) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم.

(٢) تاريخ خليفة بن خياط (ص: ٢٥٨) بدون إسناد.

(٣) أخرجه الفاكهي في أخبار مكة (٢/ ٣٥٥- ٣٥٧) وفي سنده رجل مبهم.

(٤) متفق عليه: أخرجه البخاري (٢٩٥٩) ومسلم (١٨٦١).

(٥) انظر: فتح الباري، لابن رجب (١/ ٧٩).

(٦) انظر: البداية والنّهاية (٨/ ٢٣٨).

(٧) انظر: المعرفة والتّاريخ (٣/ ٣٣٣)، سير أعلام النّبلاء (٢/ ٢٨٢)، البداية والنّهاية (٦/ ٣٦٢).

(٨) انظر: المعرفة والتّاريخ (٣/ ٣٣٣)، سير أعلام النّبلاء (٢/ ٥٧٦).

عبد اللَّه بن حنظلة[١] أبو بشير الأنصاري[٢].

وقد كان سبب خروجهم ما رأوا من يزيد من أمورٍ منكرةٍ[٣]. قال عبد اللَّه بن حنظلة: «واللَّه ما خرجنا حتَّى خفنا أن نرجم من السَّماء»[٤].

٧- ويمكن أن يضمَّ هنا: خروج طلحة والزُّبير وعائشة ومن معهم من الصَّحابة[٥].

حين خرجوا للمطالبة بإقامة بالواجبات، وإن كان خروجهم لم يكن خلعًا لعليٍّ لكنَّه كان خروجًا لأجل إقامة حق ورفع ظلم من دون رضا الخليفة.

٨- ويمكن أن يلحق بهم هنا توسُّعًا، القرَّاء الَّذين خرجوا على الحجَّاج مع ابن الأشعث، وإن كانوا من التَّابعين إلَّا أنَّهم كانوا في زمن وجود عددٍ كبيرٍ من الصَّحابة، وكانوا من العلماء ومن تلاميذ الصَّحابة.

فقد خرج القرَّاء مع ابن الأشعث بسبب الظُّلم والانحراف عن الحقِّ الَّذي شاهدوه في حكم الحجَّاج، وقد خرج عددٌ كبيرٌ منهم حتَّى قال العجلي: لم ينج بالبصرة من فتنة ابن الأشعث إلَّا رجلان مطرف بن عبد اللَّه، ومحمَّد بن سيرين؛ ولم ينج منها بالكوفة إلَّا رجلان خيثمة بن عبد الرَّحمن الجعفي وإبراهيم النَّخعي[٦].

---

(١) انظر: المعرفة والتَّاريخ (٣/ ٣٣٣)، سير أعلام النبلاء (٣/ ٣٢٢).
(٢) انظر: تاريخ الإسلام (٥/ ٢٨٠).
(٣) انظر: سير أعلام النبلاء (٢/ ٥٧٦)، البداية والنهاية (٦/ ٣٦٢).
(٤) انظر: سير أعلام النبلاء (٣/ ٣٢٤).
(٥) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ٢٠).
(٦) انظر: تاريخ دمشق، لابن عساكر (٥٨/ ٢٩٧).

قال مالك بن دينار: «خرج مع ابن الأشعث خمسمائةٍ من القرَّاء»[١].

وكان من الخارجين عبد الرَّحمن بن أبي ليلى وكان يقول: «قاتلوا هؤلاء المحلّين المبتدعين الَّذين جهلوا الحقَّ فليس يعرفونه وعملوا بالعدوان فليس ينكرونه»[٢].

وقال: «من أنكره بالسَّيف لتكون كلمة اللَّه العليا وكلمة الظَّالمين السُّفلى فذلك الَّذي أصاب سبيل الهدى ونَوَّرَ في قلبه اليقين»[٣].

وقال الشَّعبي: «قاتلوهم فواللَّه ما أعلم أحدًا على بسيط الأرض أجور منهم في حكمٍ ولا أغلا في ظلمٍ لا تركًا ولا ديلمًا»[٤].

وقال سعيد بن جبير: «قاتلوهم على جورهم في الحكم وخروجهم من الدِّين وتجبُّرهم على عباد اللَّه وإماتتهم للصَّلاة واستذلالهم المسلمين»[٥].

فهذا هو الاتِّجاه الثَّاني وهو مذهبٌ مشهورٌ عند الصَّحابة والتَّابعين[٦].

إذن، فلدينا خلافٌ قديمٌ بين الصَّحابة ﷺ، والَّذي يحسم النِّزاع هو

---

(١) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢٧٨).
(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٧/ ٣٣٩).
(٣) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٦/ ٣٥٧).
(٤) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٧/ ٣٤٠).
(٥) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٦/ ٢٥٦) والبلاذري في أنساب الأشراف (٧/ ٣٤٠)، (١٣/ ٣٧١) والطَّبري في تاريخه (٦/ ٣٥٧- ٣٥٨)..
(٦) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ٢٠- ٢٣)، الجامع لأحكام القرآن (٢/ ١٠٩)، تهذيب التهذيب (١/ ٣٩٩)، منهاج السّنة (٤/ ٥٢٨-٥٣١)، عارضة الأحوذي (٧/ ٩٤)، جواب أهل السّنة، لعبد اللَّه بن محمد بن عبد الوهاب (١/ ٢٦).

وجود نصوصٍ صريحةٍ ترجِّح كفَّة أحد الطَّرفين، والظَّاهر من النُّصوص الشَّرعيَّة الثَّابتة في سنَّة النَّبيِّ ﷺ هو ترجيح كفَّة الاتِّجاه الأوَّل بترك القتال وعدم الخروج على الحكَّام ما لم يرتكبوا كفرًا بواحًا، وأن يجتهد المسلم في منع المحرَّم وإصلاحه لكن من دون خروجٍ بالسَّيف وإراقةٍ لدماء المسلمين.

وهذه النُّصوص على أنواعٍ:

النَّوع الأوَّل: النُّصوص الَّتي وضعت الحدَّ الَّذي يشرع إزالة السُّلطة حين تتجاوزه، وهو حدُّ الكفر باللَّه: ومن هذه النُّصوص:

عن عوف بن مالكٍ أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «خيار أئمَّتكم الَّذين تحبُّونهم ويحبُّونكم ويصلُّون عليكم وتصلُّون عليهم وشرار أئمَّتكم الَّذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل: يا رسول اللَّه أفلا ننابذهم بالسَّيف؟ فقال: لا ما أقاموا فيكم الصَّلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئًا تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يدًا من طاعةٍ»(١).

وعن أمِّ سلمة أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلَّوا»(٢).

وعن عبادة بن الصَّامت قال: «دعانا النَّبيُّ ﷺ فبايعناه، فقال: فيما أخذ علينا أن بايعنا على السَّمع والطَّاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا

---

(١) أخرجه مسلم (١٨٥٥).
(٢) أخرجه مسلم (١٨٥٤).

وأثرةٍ علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلَّا أن تروا كفرًا بواحًا عندكم من اللَّه فيه برهانٌ»[(١)].

النَّوع الثَّاني: النهي عن الخروج عند وقوع الظُّلم: ومن هذه النُّصوص:

سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول اللَّه ﷺ فقال: «يا نبي اللَّه أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقَّهم ويمنعونا حقَّنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثمَّ سأله، فأعرض عنه، ثم سأله في الثَّانية أو في الثَّالثة، فجذبه الأشعث بن قيس وقال: اسمعوا وأطيعوا فإنَّما عليهم ما حمِّلوا وعليكم ما حمِّلتم»[(٢)].

النَّوع الثَّالث: النَّهي عن مفارقة الجماعة والخروج من الطَّاعة، وهي تعمُّ حتَّى من ارتكب ظلمًا، ومن هذه النُّصوص:

عن ابن عبَّاسٍ عن النَّبيِّ ﷺ قال: «من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر عليه فإنَّه من فارق الجماعة شبرًا فمات إلَّا مات ميتةً جاهليَّةً»[(٣)].

وعن أبي هريرة عن النَّبيِّ ﷺ أنَّه قال: «من خرج من الطَّاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتةً جاهليَّةً»[(٤)].

وعن ابن عمر رضي الله عنه أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: «من خلع يدًا من طاعةٍ لقي اللَّه يوم القيامة لا حجَّة له، ومن مات وليس في عنقه بيعةٌ مات ميتةً جاهليَّةً»[(٥)].

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧٠٥٥) ومسلم (١٧٠٩).
(٢) أخرجه مسلم (١٨٤٦).
(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧٠٥٤) ومسلم (١٨٤٩).
(٤) أخرجه مسلم (١٨٤٨).
(٥) أخرجه مسلم (١٨٥١).

ومنها النُّصوص الَّتي جاءت بقتل من يخرج على جماعة المسلمين، فعن عرفجة قال سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «إنَّه ستكون هنَاتٌ وهنَاتٌ فمن أراد أن يفرِّق أمر هذه الأمَّة وهي جميعٌ فاضربوه بالسَّيف كائنًا من كان»[1].

ووجه الدِّلالة ليس في جواز قتل كلِّ من يخرج على أيِّ حاكمٍ، إنَّما أنَّ الشَّريعة راعت اجتماع النَّاس ورفض الخروج عليه وهذا يعمُّ حتَّى من يقع في ظلمٍ وفسوقٍ.

والحقيقة أنَّ الفيصل في النِّزاع هو النَّوع الأوَّل من النُّصوص، وهي الَّتي قيَّدت الخروج بالكفر، ومثله النَّوع الثَّاني، ولولا مجيء هذه النُّصوص لما كان لبقيَّة الأدلَّة دلالةٌ صريحةٌ في الموضوع، لأنَّه يمكن حملها جميعًا على الحاكم العدل، كما أنَّ الجميع يقيِّدها بالحاكم المسلم فيمكن تقييدها بالحاكم العدل ولا يؤخذ بعمومها، إنَّما هذه الأحاديث الَّتي نصَّت على الكفر وإقامة الصَّلاة ظاهرةٌ جدًّا في محلِّ النِّزاع، ومقيِّدةٌ لعموم هذه الأحاديث.

وقد يثار إشكالٌ هنا عن الموقف من نصوص السَّمع والطَّاعة عند الاتِّجاه الثَّاني، وهل استدلَّ أصحاب الاتِّجاه الأوَّل بنصوص السَّمع والطَّاعة؟

والجواب نعم، قد استدلُّوا، ومن شواهد ذلك:

أنَّ عبد اللَّه بن عمرو رضي الله عنه قد حدَّث بحديثٍ: ومن بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فقيل له: إنَّ هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نأكل أموالنا بيننا بالباطل ونقتل أنفسنا واللَّه يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

(١) أخرجه مسلم (١٨٥٢).

ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] قال فسكت ساعةً ثمَّ قال: أطعه في طاعة اللَّه واعصه في معصية اللَّه(١).

وجاء عبد اللَّه بن عمر إلى عبد اللَّه بن مطيع حين كان من أمر الحَرَّة ما كان زمن يزيد بن معاوية فقال: «اطرحوا لأبي عبد الرَّحمن وسادةً. فقال: إنِّي لم آتك لأجلس أتيتك لأحدِّثك حديثًا سمعت رسول اللَّه ﷺ يقوله سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: من خلع يدًا من طاعةٍ لقي اللَّه يوم القيامة لا حجَّة له، ومن مات وليس في عنقه بيعةٌ مات ميتةً جاهليَّةً»(٢).

ولما أراد ابن مطيع أن يفرَّ من المدينة ليالي فتنة يزيد فسمع بذلك عبد اللَّه بن عمر فخرج إليه حتَّى جاءه فقال: «أين تريد يا ابن عمٍّ؟ قال: لا أعطيهم طاعةً أبدًا، فقال يا ابن عمٍّ لا تفعل، فإنِّي أشهد أنِّي سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: من مات ولا بيعة عليه مات ميتةً جاهليَّةً»(٣).

وحين خرج أهل المدينة مع عبد اللَّه بن الزُّبير ﷺ وخلعوا يزيد بن معاوية، جمع ابن عمر أهله فقال: «إنَّا بايعنا هذا الرَّجل على بيعة اللَّه ورسوله، وإنِّي سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: إنَّ الغادر ينصب له لواءٌ يوم القيامة فيقال: هذه غدرة فلانٍ، وإنَّ من أعظم الغدر بعد الإشراك

---

(١) أخرجه مسلم (١٨٤٤).

(٢) أخرجه مسلم (١٨٥١).

(٣) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٥/ ١٤٤) وفي سنده أمية بن محمد بن عبدالله ابن مطيع، ترجم له البخاري في التّاريخ الكبير (٢/ ٩)، وابن أبي حاتم في الجرح والتّعديل (٢/ ٣٠١)، ولم يذكرا فيه جرحًا ولا تعديلًا، كما أنه معروف بالرّواية عن أبيه، وروايته هنا عن جده، ولم يُذكر برواية عنه.

باللَّه أن يبايع رجلٌ رجلًا على بيع اللَّه ورسوله ثم ينكث بيعته، ولا يخلعنَّ أحدٌ منكم يزيد، ولا يشرفنَّ أحدٌ منكم في هذا الأمر فيكون صيلمًا بيني وبينه»[1].

بل نصَّ ابن عمر بذات اللَّفظ المرويِّ في الحديث، فقال: «أعطوها الأمراء ما صلَّوا». قال: «وقال خيثمة: ما صلَّوا الصَّلاة لوقتها»[2].

وقال أبو سعيد للحسين رضي الله عنه: لا تخرج على إمامك[3].

كما حدَّث واقد بن عبد اللَّه الأشجعيُّ بها في وقت الفتنة ضد عثمان رضي الله عنه حيث قام في المسجد فقال: «أيُّها النَّاس، اسكتوا، فإنِّي سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: من خرج وعلى النَّاس إمامٌ - واللَّه ما قال عادلٌ- ليشقَّ عصاهم ويفرِّق جماعتهم فاقتلوه كائنًا من كان»[4].

كما جاءت نصوصٌ عن الصَّحابة فيها تطبيقٌ لما في الأحاديث فعن سويد ابن غفلة، قال: «قال لي عمر: يا أبا أميَّة، إنِّي لا أدري لعلي أن لا ألقاك بعد عامي هذا، فاسمع وأطع وإن أمِّر عليك عبدٌ حبشيٌّ مجدَّعٌ، إن ضربك فاصبر، وإن حرمك فاصبر، وإن أراد أمرًا ينتقص دينك فقل: سمع وطاعة، ودمي دون ديني، فلا تفارق الجماعة»[5].

---

(١) أخرجه أحمد (٥٧٠٩)، والبيهقي (٨/ ٢٧٥)، بإسناد صحيح. وأصل الحديث في البخاري (٦١٧٧) ومسلم (١٧٣٥) بدون ذكر القصة.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (١٠٢٠١) بإسناد صحيح.

(٣) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٣٣٦) وفي سنده سيف بن عمر التَّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرَّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٣٧١١)، والبيهقي (٨/ ٢٧٤) وإسناده صحيح.

وعن يسير بن عمرو، قال: «شيَّعنا ابن مسعود حين خرج، فنزل في طريق القادسيَّة فدخل بستانًا، فقضى الحاجة ثمَّ توضَّأ ومسح على جوربيه ثمَّ خرج وإنَّ لحيته ليقطر منها الماء، فقلنا له: اعهد إلينا فإنَّ النَّاس قد وقعوا في الفتن ولا ندري هل نلقاك أم لا، قال: اتَّقوا اللَّه واصبروا حتَّى يستريح برٌّ أو يستراح من فاجرٍ، وعليكم بالجماعة فإنَّ اللَّه لا يجمع أمَّة محمَّدٍ على ضلالةٍ»[١].

وعن شقيقٍ، قال: «قال عبد اللَّه بن مسعودٍ: إنَّ هذا السّلطان قد ابتليتم به، فإن عدل كان له الأجر وعليكم الشُّكر، وإن جار كان عليه الوزر وعليكم الصَّبر»[٢].

وقال أبو ذرٍ: «قال يا رسول اللَّه أفلا أقاتل من يحول بيني وبين أمرك؟ قال: لا. قال: فما تأمرني؟ قال: اسمع وأطع، ولو لعبدٍ حبشيٍّ»[٣].

لكنَّه يلاحظ أنَّه لم يستدلَّ أحدٌ بأنَّ الخروج إنَّما يكون على الكافر، إنَّما الأدلَّة السَّابقة تنهى عن الخروج من دون أن تحدِّده بالكفر، ولعلَّ هذا لأنَّ موضوع الكفر ليس محلَّ خلافٍ ولا إشكال، وأنَّ فقدان المشروعيَّة فيه من الأمور البدهيَّة، بل لم يكن يتصوَّر أن يكون الحاكم في ذلك الزَّمان كافرًا

(١) أخرجه ابن ابي شيبة (٧/٣٧١٩٢)، وسنده صحيح، قال ابن حجر في التّلخيص الحبير (٣/٢٩٦): «إسناده صحيح».

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٧٢٩٤) بإسناد حسن، وفي سنده العلاء بن خالدٍ الأسدي: صدوق - كما في التّقريب (٥٢٣٣) -.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٤/٢٢٦) وغيره من طريق محمد بن سيرين، عن أبي ذر؛ به، وهذا إسناد منقطع، لأن ابن سيرين لم يلق أبا ذر - كما في المراسيل لا بن أبي حاتم (٦٨٨) -.

معلنًا بالكفر فلم يكن ثمَّ حاجةٌ لذكره، إنَّما محلُّ الإشكال في الحاكم الظَّالم والمتغلِّب.

على أننا لو افترضنا أن الصحابة لم يصح عنهم أنهم استدلوا بهذه النصوص فهذا لا يثير أي إشكال حقيقي، فغاية ما فيه عدم النَّقل، وعدم النَّقل ليس نقلًا للعدم، وقد صحَّت هذه الآثار فلا وجه لردِّها بناءً على هذا التَّوهُّم.

وأمَّا عن موقف الاتِّجاه الثَّاني من هذه النُّصوص فلم أعثر على شيءٍ من الرِّوايات يبيِّن موقفهم منها، وهذا يفتح مجالًا لاحتمالاتٍ عدَّةٍ، فيحتمل أنَّ النُّصوص قد خفيت عليهم أو على بعضهم، أو يكون عندهم تأويلٌ مختلفٌ لها، أو رأوها معارضةً بغيرها، أو يكون لهم موقفٌ ظاهرٌ لكنَّه لم ينقل، ويبقى مثل هذا الموقف بغض النَّظر عن تفسيره لا يصحُّ أن يكون مستندًا لمعارضة النُّصوص الصَّريحة.

المطلب الثَّالث: الموقف من التَّغلُّب

إذا كان فقه جمهور العلماء قد استقرَّ على اعتبار حكم المتغلِّب، وعدم الخروج عليه إن لم يرتكب كفرًا بواحًا، التزامًا بما ورد من النُّصوص الشَّرعيَّة، وإعمالًا للمصالح والمفاسد، ومراعاةً للواقع، فإنَّ هذه المسألة أشكلت على كثيرٍ من المعاصرين، فصارت محلَّ استغرابٍ وتنذُّرٍ ورفضٍ منهم، وهو مبنيٌّ على سوء تصوُّرٍ لفقه السَّلف في هذا الموضوع، وربَّما كان أحسنهم حالًا من يبحث لفقه السَّلف عن أعذارٍ مقبولةٍ، مع استبطانٍ لسوء هذا القول وشناعته.

ومن أبرز الاعتراضات هنا:

١- أنَّ مفسدة السُّكوت عن التَّغلُّب أعظم من مفسدة ذهاب الدِّماء والأموال ووقوع الفتن:

فـ: «مفسدة إخراج الخلافة الإسلاميَّة عمَّا وضعها عليه الإسلام وجعلها تابعةً لقوَّة التَّعصُّب والتَّغلُّب، فهذه المفسدة هي أصل المفاسد والرَّزايا الَّتي أصابت المسلمين في دينهم ودنياهم»(١).

وترتب على هذا القول الفقهي: «تفرُّق الكلمة وضعف الدِّين والدَّولة وظهور البدع على السُّنَّة»(٢).

وهو واقعٌ جعل الأمَّة تستمرئ الضِّعة والهوان وتفقد الشُّعور بالحقوق العامَّة(٣).

فـ «لقد قبل الفقهاء إمامة المتغلِّب اتِّقاءً للفتنة وخشية الفرقة ولكنَّها أدَّت إلى أشدِّ الفتن وإلى تفريق الجماعة الإسلاميَّة وإضعاف المسلمين وهدم قواعد الإسلام ولو علم الفقهاء الَّذين أجازوا ما سوف تؤدِّي إليه لما أجازوها لحظةً واحدةً»(٤).

«وكان رضاؤهم يرجع إلى الخشية من الفتنة وما علموا أنَّهم في الفتنة سقطوا بما رضوا من الخروج على أمر اللَّه وبما سكتوا عن إقامة أمر اللَّه»(٥).

وقد يكون التَّغلُّب مصلحةً حين يكون المتغلِّب مُصلِحًا يجمع شتات

---

(١) الخلافة، لمحمد رشيد رضا (٥٥).
(٢) الخلافة، لمحمد رشيد رضا (٧٦).
(٣) دراسات في منهاج الإسلام السّياسي (٢٦١).
(٤) الإسلام وأوضاعنا السّياسية (١٧٠).
(٥) الإسلام وأوضاعنا السّياسية (١٧٠).

الأمَّة لكنَّه نادرٌ ولا يكاد يذكر[١].

فقد زادت الفتن مع التَّغلُّب ولم تتوقَّف[٢]. فـ «مقابلة مساوئ خروج المتغلِّب على قواعد الشَّريعة مع مساوئ خروج الرَّعيَّة عليه تعطي النَّتيجة لصالح الأوَّل فسادًا وإفسادًا»[٣]. ولهذا كان قول الفقهاء بشرعيَّة حكم المتغلِّب ناتجًا من عدم معرفةٍ للأضرار النَّاتجة عن ذلك وقلَّة خبرتهم بالمفاسد المترتِّبة عليه[٤].

٢- أنَّ قول الفقهاء يشرع للتَّغلُّب، ويفضي عليه الثَّبات والرُّسوخ، ويقطع أيَّ إمكانيَّةٍ للإصلاح:

فلا يجوز أن تجعل الولاية كالكرة بين المتغلِّبين يتقاذفونها ويتلقَّونها[٥].

وأيُّ ذريعةٍ للفتن والاضطرابات أقوى من أن يعرف كلُّ طامحٍ للسُّلطة وساعٍ لها بأنَّه يصير إمامًا شرعيًّا بمجرد قهره للإمام الأوَّل وغلبته عليه بقوَّة السِّلاح مهما فعل وانتهك[٦]. فهو «إغراءٌ لكلِّ ضعيف دينٍ قويِّ شوكةٍ بالتَّغلُّب على أمر النَّاس وقهرهم»[٧]. فالقول بحرمة الخروج يعطيه شرعيَّةً قانونيَّةً لقمع المخالفين له باسم الدِّين بما يثبت به حكمه[٨].

---

(١) انظر: دراسات في منهاج الإسلام السّياسي (٢٥٩-٢٦٠).

(٢) انظر: نظرية الخروج في الفقه السّياسي الإسلامي (١٠٣).

(٣) الحريات في الشّريعة الإسلامية، لخالدّ عبد الفتاح (٢٦٢).

(٤) انظر: الحريات في الشّريعة الإسلامية، لخالدّ عبد الفتاح (٢٦٦).

(٥) انظر: الخلافة، لمحمد رشيد رضا (٤٥).

(٦) انظر: تولية الإمام بين النّظرية والتّطبيق (٤١٣).

(٧) الحريات في الشّريعة الإسلامية لخالدّ عبد الفتاح (٢٦٨).

(٨) انظر: التّغلب دراسة في الفكر السّياسي الإسلامي، لأحمد أبا الخيل (١٣٨).

وبسبب ذلك أصبح بعض الفقهاء بحكم الضَّرورة يتأوَّلون النُّصوص لإضفاء الشَّرعيَّة على من أخذها بالقوة[١].

ومن ثَمَّ: «أصبح الواقع يفرض مفاهيمه على الفقه والفقهاء، وصارت الضَّرورة والمصلحة العامَّة تقتضي تسويغ مثل هذه الطُّرق دون إدراك خطورتها مستقبلًا، وأنَّ الاستبداد والاستيلاء على حقِّ الأمَّة بالقوَّة وإن كان قد يحقِّق مصلحةً آنيةً إلَّا أنَّه يفضي إلى ضعف الأمَّة مستقبلًا وتدمير قوَّتها وتمزيق وحدتها كما هو شأن الاستبداد في جميع الأعصار والأمصار وإنَّ ما يخشى من افتراق المسلمين بالشُّورى خيرٌ من وحدتهم بالاستبداد على المدى البعيد وهذا ما تحقَّق اليوم»[٢].

وهذا تسبَّب في عواقب عميقةٍ فـ: «بمثل هذا الفقه الماوردي شاع الاستبداد السِّياسيّ واستقرَّت سنن هرقل وقيصر»[٣].

كما عطَّل أيَّ إمكانيَّةٍ للعودة للشُّورى: «لقد كان كثيرٌ من الخلفاء والملوك أهل صلاحٍ وعدلٍ وفضلٍ وحرصٍ على اتِّباع أحكام الشَّرع وتنفيذها غير أنَّهم لم يجدوا عند علماء عصرهم وفقهائه سوى الخطَّاب السِّياسيِّ الشَّرعيِّ المؤوَّل الَّذي همَّش موضوع الشُّورى واختزله أسوأ اختزالٍ ممَّا أدَّى إلى شيوع ظاهرة العادل المستبدِّ في الشَّرق الإسلاميّ»[٤].

---

(١) انظر: الحرِّيَّة أو الطَّوفان (١١٩) و(١٢٤).

(٢) الحرِّيَّة أو الطَّوفان (١٢٣).

(٣) الحرِّيَّة أو الطَّوفان (١٢٩).

(٤) الحرِّيَّة أو الطَّوفان (١٣٤).

وبدلًا من هذا المسلك: «كان على هؤلاء الفقهاء الَّذين دعوا الأمَّة إلى الخضوع لطاعة الطُّغاة أن يدعو هؤلاء إلى أن لا يتعدَّوا حدود اللَّه وأن يعيدوا للأمَّة ما اغتصبوه من حقوقٍ عامَّةٍ فإن لم يستجيبوا لهم توجَّهوا للأمَّة فأيقظوا فيها الشُّعور بالكرامة والإحساس بالحقوق السَّليبة»[١].

٣- وأنَّ هذا الموقف هو الَّذي سبَّب كلَّ الشُّرور الَّذي وقعت في الأمَّة، وهو سبب الأزمة الَّتي جاءت بالاستعمار وبما بعده:

فغياب الشُّورى أدَّى إلى سقوط الأمَّة في مستنقع التَّتار ثمَّ الاستعمار فمصلحة عدم مقاومة السُّلطة مصلحةٌ آنيةٌ[٢]. «فشرعيَّة التَّغلُّب كان من الأسباب الرَّئيسيَّة للانحدار التَّدريجيِّ الَّذي كان آخر حلقاته ما تعيشه الأمَّة في هذا العصر»[٣].

وأنَّ مفهوم حديث وإن ضرب ظهرك هو الَّذي: «فتح الطَّريق على مصراعيه للاستبداد السِّياسيِّ والظُّلم وتعطيل الحدود والحقوق»[٤].

«إنَّ الثَّقافة الإسلاميَّة الَّتي انتهت في المفاضلة بين الفتنة والرُّضوخ للظَّالم إلى إيثار الحلِّ الثَّاني قد زرعت في الأمَّة زرعًا خبيثًا مسمومًا مضرًّا جدًّا لا نزال نعاني من آثاره المسمومة في كلِّ مكانٍ خنوعًا واستكانةً للظَّلمة وتبريرًا وتشريعًا لحكمهم بما يسَّر للطُّغاة العيش الهنيء في أرض الإسلام والأمن من نقمة المظلومين»[٥].

---

(١) دراسات في منهاج الإسلام السّياسي (٢٦١).
(٢) انظر: الحرِّيَّة أو الطّوفان (١٦٥).
(٣) الحريات في الشّريعة الإسلامية، لخالد عبد الفتاح (٢٦٢).
(٤) الحرِّيَّة أو الطّوفان (١٨٢).
(٥) مسيرة الصّحوة الإسلامية، لراشد الغنوشي (١٤٩).

«إنَّ الحركة الإسلاميَّة وهي ترث ثقافة ايثار تحمل سوأة الظُّلم على سوأة الفتنة أي التَّقاتل بين المسلمين لا مناص لها للخروج من هذا المأزق من سلوك أحد الخيارين إمَّا إعادة النَّظر في ذلك التُّراث الفقهيِّ المتَّصل بهذه المسألة من أجل نسف الأساس الَّذي يسند الطُّغيان وسبيله إحياء ونشر ثقافة المقاومة وهي موجودةٌ في تراثنا، ويعزِّز هذا المنحى في إحياء تراث مدرسة الخروج تساقط غلاة الشَّرعيَّة الدِّينيَّة الَّتي كانت يستتر بها السُّلطة»[١].

وما ترعرع الطُّغيان إلَّا في أمَّةٍ هذه حالها وما استقرَّ في أمَّةٍ شعرت بعزَّتها وكرامتها إلَّا فرَّ منها[٢].

وكلُّ هذا وليس عند الفقهاء من عذرٍ لكلِّ هذه البلايا سوى: «إنَّه المصلحة ولا شيء سواه»[٣].

ففعل معاوية رضي الله عنه قد: «أمات ما كان في الأمَّة من حياة الدِّيمقراطيَّة والشُّورى وخدَّرها بسطوة الملك والعصبيَّة فبقيت به نائمةً إلى الآن»[٤].

ففعل معاوية بذر شؤم على العالم الإسلامي كلِّه: «وهناك صورٌ قاتمةٌ في الوطن العربيِّ تذكِّرنا بما فعله معاوية من قبل وتحويله الخلافة الإسلاميَّة إلى ملكيَّة»[٥].

---

(١) مسيرة الصّحوة الإسلامية، للغنوشي (١٥٢).
(٢) انظر: دراسات في منهاج الإسلام السّياسي (٢٦١).
(٣) دراسات في منهاج الإسلام السّياسي (٣٩٦).
(٤) الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي (٢٧٦).
(٥) توريث الحكم في الأديان السّماوية لفوزي شعبان (٢٦٥).

المناقشة:

الإشكال في موقف كثيرٍ من المعاصرين ليس في نصرتهم لقولٍ آخر خلاف هذا القول، فالخلاف في هذه المسألة وقع بين الصَّحابة ﷺ، إنَّما الإشكال في سوء فهمهم لموقف الفقهاء في موقفهم من التَّغلُّب.

وقبل البحث عن عذرٍ للفقهاء في موقفهم من التَّغلُّب، وقبل الخوض في تحليل هذا الموقف، يجب أن يفقه الشَّخص موقف الفقهاء كما هو، ثمَّ ينتقده بعد ذلك بحسب حقيقته، فأكثر الإشكالات المثارة على هذا القول نابعةٌ من قصور في تصور الموقف الفقهيِّ، ومن خلال تجلية الموقف الفقهيِّ تنزاح أكثر هذه الإشكاليات، ويمكن أن نجلِّي هذا الفقه من خلال الفقرات التَّالية:

أوَّلًا: لا خلاف أنَّ حكم الخلافة الرَّاشدة، وإقامة العدل وتجنُّب الظُّلم، وكون الحكم قائمًا على الشُّورى والاختيار هو الحكم الرَّاشد الَّذي يبحث عنه الجميع، لكنَّ الخلل المنهجيَّ عند نقَّاد السَّلف من المعاصرين أنَّهم يخلطون بين حالة الاستطاعة وعدم الاستطاعة، ويطالبونك أن تلتزم بالرُّؤية المثاليَّة في ظرفٍ واقعٍ لا يمكن أن يتحقَّق فيه.

فليس بخافٍ على السَّلف حرمة الظُّلم ووجوب إقامة العدل والشُّورى، بل هم أعمق فهمًا لهذه المعاني من المتأخِّرين، لكنَّ الإشكال أنَّهم يتعاملون مع واقعٍ معيَّنٍ، ويجتهدون في ظلِّ إمكاناتٍ متاحةٍ، فهم لا يقولون إنَّ التَّغلُّب طريقٌ صحيحٌ ومشروعٌ وأفضلُ، إنَّما يتحدَّثون عن واقعٍ قائمٍ على التَّغلُّب كيف يتعاملون معه؟

«فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا

لفوات شروطها وهو عاجزٌ عن الاستبدال بالمتصدِّي لها بل هو فاقدٌ للمتَّصف بشروطها، فأيُّ أحواله أحسن: أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلةٌ والأنكحة غير منعقدةٍ وجميع تصرُّفات الولاة في أقطار العالم غير نافذةٍ، وإنَّما الخلق كلُّهم مقدمون على الحرام، أو أن يقول الإمامة منعقدةٌ والتَّصرفات والولايات نافذةٌ بحكم الحال والاضطرار»[١].

ولهذا يميِّز الفقهاء بوضوحٍ بين حالة الاختيار وحالة الاضطرار، ففي حالة الاختيار يضعون الشُّروط الشَّرعيَّة، وأمَّا حين يمتنع تحقق هذه الشُّروط فهذه حالة الضَّرورة ليس ثمَّ مناص من اعتبارها.

«وبالجملة، مبنى ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار، وأمَّا عند العجز والاضطرار، واستيلاء الظَّلمة والكفَّار والفجَّار وتسلُّط الجبابرة الأشرار، فقد صارت الرِّياسة الدُّنيويَّة تغلبيَّة، وبنيت عليها الأحكام الدِّينيَّة المنوطة بالإمام ضرورةً، ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشَّرائط، والضَّرورات تبيح المحظورات»[٢].

ولهذا فالفقهاء مع قولهم بعدم الخروج يقولون باستحقاق الحاكم الفاسق للعزل[٣] إنَّما لا ينخلع بذات الفسق لأنَّ هذا مظنَّة بلاءٍ عظيمٍ وفتح بابٍ لشرٍّ مستطيرٍ، إنَّما هو مستحقٌّ للعزل لو كان ذلك ممكنًا من دون هذه المفاسد.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (٧٧).

(٢) شرح المقاصد (٥/ ٢٤٥).

(٣) انظر: شرح المقاصد (٥/ ٢٥٧)، وسيأتي في مطلب الموقف من السّلطة المخالفة للشريعة في فصل مبدأ المشروعيَّة ذكر عدد من النّقولات في هذا الأمر.

إذن، فالفقهاء يتحدَّثون عن واقعٍ معيَّنٍ، وهم مجتهدون في اختيار الأصلح، ودفع ما هو شرٌّ منه، وبناءً عليه فلا معنى للاعتراض على هذا الاجتهاد بالقول أنَّ الأولى هو سلوك سنَّة الخلفاء الرَّاشدين! فلا أحد من الفقهاء المتقدِّمين يرفض هذه السُّنَّة، إنَّما الكلام في وضعٍ مختلفٍ لا يتيسَّر فيه تحقيق سنَّة الخلفاء الرَّاشدين، فما الواجب الشَّرعيُّ حينها؟

ثانيًا: أنَّ التَّغلُّب كان عرفًا عامًّا، ونظامًا سائدًا في الدُّول الإسلاميَّة وغيرها، فلم يكن نظامًا نشازًا معيبًا جاء الفقهاء فشرَّعوه، إنَّما هو العرف السِّياسيُّ في ذلك الزَّمان، وإذا كان المعاصرون يقولون إنَّ الدِّيمقراطيَّة ليست هي الأحسن لكنَّها هي أحسن طريقٍ للتَّداول السِّلميِّ للسُّلطة، فإنَّ التَّوريث في ذلك الزَّمان مع مساوئه كان هو أفضل طريقٍ للتَّداول السِّلميِّ للسُّلطة.

ويدلُّك على ذلك أن حكم التغلب في حكم التاريخ الإسلامي امتد لقرابة ١٤٠٠ سنة، توالت عليه دولٌ متعاقبةٌ، وحكوماتٌ مختلفةٌ، في أمصارٍ وأصقاعٍ متباعدةٍ، حكمهم فيها العربيُّ والتُّركيُّ والكرديُّ والفارسيُّ والبربريُّ وغيرهم، وقامت دولٌ كبيرةٌ وصغيرةٌ، وحكمهم سلاطين أقوياء وعدول وصالحين، ومرَّت بهم كافَّة الظُّروف، ومع ذلك لم يتغيَّر النِّظام -الَّذي يعتبر تغلُّبًا حسب تفسيرهم- عن مسيره، فهل كلُّ هذا وقع مصادفةً؟

ولهذا فحتَّى من خرج على الظَّلمة في ذلك الزَّمان كان يدعو إلى نفسه، كابن الزُّبير والحسين، فقد بعث الحسين إلى الكوفة فبايعوه[(١)] ودعا ابن

(١) تاريخ خليفة بن خياط (ص: ٢٣١- ٢٣٢) بدون إسناد.

الزُّبير إلى بيعة نفسه لما بويع بعد أن توفِّي يزيد[١]. أو بعد وقعة الحَرَّة[٢] لهذا قال له أبو حرة: يا ابن الزُّبير: ما سفكت الدِّماء ولا قتلنا النَّاس إلَّا في ملكك؟ قال فمن تبايعون سواي؟ قال فهلَّا انتظرت حتَّى نكون نحن ندعوك! ففارقه[٣].

وليس في هذا انتقاصٌ لهم، بل هم قد خرجوا لإزالة الظُّلم ولا يمكن هذا من دون بيعةٍ وشوكةٍ لهم، وهم يرون أنفسهم أولى بالبيعة وأحقَّ وأقدر على تحقيق مقاصد الشَّريعة، ولا يمكن تحقيق الشُّورى في ذلك الظَّرف والزَّمان.

ولهذا لم يستطع عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ ٱللَّهُ على فضله وصلابته في الحقِّ وبلوغه غاية الاجتهاد في تحرِّي مرضاة اللَّه لم يستطع أن يعيد الأمر شورى ولا أن يغيِّر شيئًا من حكم التَّغلُّب، بل ولم يستطع أن يختار ولي عهدٍ من بعده، فلم يتمكَّن من خلع يزيد بن عبد الملك عن ولاية العهد، وكان يقول عن القاسم بن محمَّد: «لو كان لي من الأمر شيءٌ لولَّيته الخلافة»[٤].

كما أنَّ معاوية بن يزيد خلع نفسه من الخلافة وجعلها شورى بين النَّاس، ومع ذلك فلم يكن هذا سببًا لإلغاء الملك القائم على التَّغلُّب.

فهذا واقعٌ عرفيٌّ قويٌّ وسائدٌ في عصرهم، واستحضار مثل هذا ممَّا يغيب

(١) تاريخ خليفة بن خياط (ص: ٢٥٨) بدون إسناد.
(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٣٣٨) من طرق بعضها مرسل، وبعضها ضعيف.
(٣) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٣٥٢) وفيه جهالة شيوخ المدائني، شيخ البلاذري، وانظر: تاريخ خليفة بن خياط (ص: ٢٥٧).
(٤) انظر: تاريخ دمشق، لابن عساكر (٤٩/ ١٧٨)، المعرفة والتَّاريخ، للفسوي (١/ ٥٤٧).

عن كثيرٍ من المعاصرين في نقدهم للموقف الفقهيِّ هنا، فيغيب عنهم الإدراك الحقيقيُّ لطبيعة التَّغلُّب، فتبدو تصورات ظريفة بعيدة عن إدراك الواقع: «إنَّ الأمَّة مهما بلغت من الضَّعف أقوى من كلِّ مستبدٍّ، إنَّها لو وقفت في لحظةٍ واحدةٍ وضربت الأرض بقدمها ضربةً واحدةً أو صاحت بحرفٍ واحدٍ لدكَّت عرش أكبر الطُّغاة ولجعلته على رأس صاحبه قاعًا صفصفًا»[١].

ثالثًا: لم يقل أحد من الفقهاء بمشروعيَّة الخروج على النَّاس وقتالهم وأخذ الحكم بالقوَّة، فهم يرون هذا محرَّمًا وجرمًا من كبائر الذُّنوب، إنَّما حديثهم عن ما يقع بعد ذلك، فهذا الحاكم حين يبايعه النَّاس وتستقرُّ له الأمور فما الحكم؟ فالفقهاء لم يشرِّعوا الخروج أو يقولوا بجوازه أو يرونه أمرًا مباحًا، وهذا بخلاف ما يشيع عند بعض المعاصرين من الخلط بين إمضاء حكم المتغلِّب وبين حكم التَّغلُّب نفسه فينسبون للفقهاء القول بجواز التَّغلُّب[٢] وهذا غلطٌ ظاهرٌ، فكلام الفقهاء متَّجهٌ إلى عدم الخروج عليه لا إلى أن فعله جائزٌ: «لأنَّ المتغلِّب فاسقٌ معاقبٌ لا يستحقُّ أن يبشَّر ولا يؤمَّر بالإحسان فيما تغلَّب عليه بل إنَّما يستحقُّ الزَّجر والمقت والإعلام بقبيح أفعاله وفساد أحواله»[٣]. فتنعقد إمامة المتغلِّب: «إلَّا أنَّه يعصي بما فعل»[٤].

قال الجويني: «إنَّ الَّذي ينتهض لهذا الشَّأن لو بادره من غير بيعةٍ وحاجةٍ

---

(١) دراسات في منهاج الإسلام السِّياسي (٢٦٠).

(٢) انظر على سبيل المثال: تفكيك الاستبداد، لمحمد العبد الكريم (١٠٧) و(١٦٥) و(١٨٩)، العقيدة والسِّياسة، للؤي صافي (٧٠).

(٣) الصَّواعق المحرقة (٢/ ٦٢٨).

(٤) شرح المقاصد (٥/ ٢٣٣).

مستفزَّةٍ أشعر ذلك باجترائه وغلوِّه في استيلائه وتشوُّفه إلى استعلائه وذلك يسمه بابتغاء العلوِّ في الأرض بالفساد»[١].

وقال: «وإن كانت ثورته لحاجةٍ ثمَّ زالت وحالت فاستمسك بعدَّته محاولًا حمل أهل الحلِّ والعقد على بيعته فهذا أيضًا من المطاولة والمصاولة وحمل أهل الاختيار على العقد له بحكم الاضطرار وهذا ظلمٌ وغشمٌ يقتضي التَّفسيق»[٢].

ولهذا يأتي التَّغلُّب والمتغلِّب في مساق الذَّمِّ عند الفقهاء، وترتبط بالسُّلطان الجائر أو الفاسق[٣].

وإذا كان محرَّمًا لديهم فهذا يعني أنه يجب منع التَّغلُّب ومدافعة أصحابه وكفُّ شرّهم عن المسلمين.

كما أنَّ القول بعدم الخروج عليه لا يعني الوقوف معه مطلقًا وتبرير قتاله للمخالفين له، بل إنَّ الفقهاء يشترطون في قتال البغاة أن تزال مظلمتهم أوَّلًا فـ: «يبعث إليهم أمينًا فطنًا ناصحًا يسألهم ما ينقمون، فإن ذكروا مظلمةً أو شبهةً أزالها»[٤] ولا يقولون بالقتال معه إلَّا: «حيث كان عدلًا، وإلَّا فلا يجوز له قتالهم لاحتمال أنَّ خروجهم عليه لعدم عدله، وإن كان لا

---

(١) الغياثي (٤٢٨).
(٢) الغياثي (٤٢٨).
(٣) انظر على سبيل المثال: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (١٠/٨) و(٢/٣٢٦)، التَّمهيد (١٠/ ٢٩٠)، الفتاوى الهندية (٦/ ١٤٩)، مجمع الضَّمانات (٢/ ٨٣٠)، حاشية تبيين الحقائق (٥/ ٣١)، منح الجليل (٣٧٠).
(٤) منهاج الطَّالبين (٣/ ١٩١-١٩٢).

يجوز لهم الخروج عليه»[١].

وهذا يعني أنَّ الاعتبار عند الفقهاء هو لمصلحة النَّاس وحقوقهم وما يجلب لهم الخير ويدفع عنهم الشَّرَّ.

رابعًا: أنَّ الفقهاء لم يمهِّدوا للحاكم ويطوِّعوا النَّاس له، بل هم في الحقيقة تبعٌ للنَّاس، فلمَّا عجز النَّاس عن مقاومة التَّغلُّب ولم يكن باستطاعتهم منعه، وبايعوا ورضوا بالحكم تبعهم الفقهاء، فمشروعيَّة التَّغلُّب لا تستقرُّ إلَّا بعد مبايعة النَّاس، وليس العكس، وهذا هو موقف عمدة من يعتمد عليه الفقهاء في هذا الاختيار: الصَّحابي الجليل ابن عمر، فقد كان يقول: «لا أبايع حتَّى يجتمع النَّاس» يقول هذا في خلافة عليٍّ ﷺ فكيف بمن بعده[٢]. وقال لمعاوية: «فإذا اجتمعوا على رجلٍ فإنَّما أنا رجل منهم»[٣]. وقال مع يزيد: إن بايع النَّاس بايعت[٤].

وقال: «أكره أن أبايع أميرين من قبل أن يجتمع النَّاس على أميرٍ واحدٍ»[٥].

ويقول: «واللَّه ما كنت لأعطي بيعتي في فرقةٍ، ولا أمنعها من جماعةٍ»[٦].

---

(١) الشّرح الصّغير، للدردير (٣/ ٤٤٣)، مع بلغة السّالك، للصاوي.

(٢) انظر: أنساب الأشراف (٢/ ٢٠٧)، فتح الباري (١٣/ ١٨٥).

(٣) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢١٤)، وفي سنده النّعمان بن راشد، مع صدقه إلا أنه سيء الحفظ، كما تقدم، وتفرده عن الزّهري بهذا الأثر دون أصحاب الزّهري الثّقات لا يجعل النفس تطمئن لصحته، والله أعلم.

(٤) أخرجه الطّبري في تاريخه (٥/ ٣٤٢) وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه.

(٥) أخرجه أحمد (١١٢٤٧) وفي سنده بشر بن حرب، فيه لين - كما في التّقريب (٦٨١) -.

(٦) إسناده صحيح: تقدم تخريجه.

ولهذا بايع لعبد الملك لما اجتمع النَّاس عليه وأرسل إليه: قد بلغني أنَّ المسلمين قد اجتمعوا على البيعة لك وقد دخلت فيما دخل فيه المسلمون(١).

وقال: «لا أقاتل في الفتنة، وأصلِّي وراء من غلب»(٢).

وهو موقف غيره:

فقد جيء بسعد بن أبي وقَّاص ليبايع لعليٍّ فقال: إذا لم يبق غيري بايعتك(٣).

وفي كتابٍ بين معاوية وعمرو بن العاص حين المطالبة بدم عثمان، جاء فيه: «إن اجتمعت هذه الأمَّة فإنَّهما يدخلان في أحسن أمرهما على أحسن الَّذي بينهما»(٤).

وقال ابن عبَّاسٍ وابن الحنفيَّة لابن الزُّبير لما طلبهما البيعة: «لا، حتَّى يجتمع النَّاس على رجلٍ»(٥).

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٤/ ١٥٢) بإسناد صحيح.
(٢) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٤/ ١٤٩) وفي سنده سيف المازني، ترجم له البخاري في التّاريخ الكبير (٤/ ١٦٩)، وابن أبي حاتم في الجرح والتّعديل (٤/ ٢٧٤)، ولم يذكرا فيه جرحا ولا تعديلا، وذكره ابن حبان في الثّقات (٤/ ٣٣٩).
(٣) إسناده ضعيف: أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٢٠٦- ٢٠٧) وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه.
(٤) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٤/ ٢٥٤) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم.
(٥) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٥/ ١٠٠)، والبلاذري في أنساب الأشراف (٣/ ٢٩٤) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم.

وهو موقفٌ كان حاضرًا عند التَّابعين تبعًا لصحابة رسول اللَّه ﷺ:

قال ابن الحنفيَّة: «إذا اجتمعت الأمَّة على رجلٍ دخلنا معهم»[1].

وقال لابن الزُّبير: «إنَّما أنا من المسلمين فإذا اجتمعوا عليك فأنا كأحدهم»[2].

وقال لعبد الملك بن مروان: «إنِّي لا أبايع حتَّى يجتمع النَّاس عليك»[3].

وقال: «لو اجتمعت هذه الأمَّة إلَّا أهل الزَّرقاء ما قاتلتهم أبدًا وإلَّا اعتزلتهم حتَّى يجتمعوا»[4]. وقال للحجَّاج بعد مقتل ابن الزُّبير: «إن بايع النَّاس بايعت»[5].

ولما دعي لبيعة ابن الزُّبير في المدينة قال ابن المسيب: «لا، حتَّى يجتمع النَّاس»[6].

فطاعة المتغلِّب إنَّما تكون أثرًا لبيعة عموم النَّاس وانقيادهم له، الَّذي يترتَّب عليه استقرار الأمور ونفاذ الأحكام وإعطاء الحقوق فهنا يأتي كلام الفقهاء في اعتبار بيعته، ولهذا فالمنع من الخروج إنما يكون في مثل هذه الحالة، قال فقهاء المالكيَّة: «إلَّا إن دخل عموم النَّاس تحت طاعته وإلَّا فالخارج عليه لا يكون باغيًا»[7].

---

(١) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٣/ ٢٧٦- ٢٨٠).
(٢) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٥/ ١٠٠- ١٠١).
(٣) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٣/ ٢٨٧- ٢٩٢).
(٤) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٥/ ١٠٥).
(٥) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٥/ ١١٠).
(٦) انظر: سير أعلام النّبلاء (٤/ ٢٢٩).
(٧) بلغة السّالك (٣/ ٤٤).

فواقع الأمر أنَّ الفقهاء دخلوا مع جماعة المسلمين تحقيقًا لمصلحتهم وصيانةً لهم عن الهرج والمرج، ولو طالب الفقهاء بالقتال والخروج بالسَّيف لكان موقفهم نشازًا مخالفًا لعموم النَّاس، فحقيقة الأمر أنَّ الخروج سيكون من فئةٍ قليلةٍ ضد جمهور النَّاس كما هو شأن كل الثَّورات الَّتي حدثت في التَّاريخ، ولهذا من الملفت عند من ينتقص فقه السَّلف هنا أن تجد الكثير منهم يطالب في واقعه المعاصر باعتبار رأي جمهور النَّاس وعدم مخالفتهم والانصياع لإرادة الجماهير، في نفس الوقت الَّذي يستهين بالفقهاء لأنَّهم لم يخالفوا جمهور النَّاس وينشقُّوا عنهم مطالبين بالقتال والفتنة!

فكون التَّغلُّب كرةً بين المتغلّبين هذا راجعٌ لشهوة التَّنازع على الملك، ووجود القوَّة، وعدم إمكانية منعهم، ولا علاقة له بكلام الفقهاء في شيءٍ، فلم يكن الفقهاء يقرُّون هذا، ولا يجرئون أحدًا عليه، ولم يكن المتغلّبون في سعيهم للملك يقتفون أثر الفقهاء.

خامسًا: أنَّ إزالة التَّغلُّب في ذلك الوقت إنَّما يكون بتغلُّبٍ مثله، فما كان ثمَّ طريقٌ آخرٌ لإزالته إلَّا بمثله، ولهذا كان من عمق بصيرة الفقهاء أن أدركوا أنَّ شرَّ المتغلّب الموجود هو في الغالب أحسن حالًا من شرّ المتغلّب القادم، لأنَّه يماثله في التَّغلب وصفاته، ويزيد عليه ما يجري من فتنٍ ودماءٍ وإفسادٍ لا يدرى ما نهايتها ولا يؤمن نجاحها، فكان من العقل والحكمة دفع مثل هذه المفسدة، لهذا فأسوأ حالات الحياة السّياسيّة والاجتماعيّة في التَّاريخ هي حالة الثَّورات والفتن، وأمَّا حين تستقرُّ الدَّولة فإنَّ المظالم تقلُّ.

قال ابن تيمية: «فإذا تولَّى خليفةٌ من الخلفاء كيزيد وعبد الملك والمنصور وغيرهم فإمَّا أن يقال يجب منعه من الولاية وقتاله حتَّى يولَّى غيره كما فعل من يرى السَّيف فهذا رأيٌ فاسدٌ فإنَّ مفسدة هذا أعظم من مصلحته، وقلَّ من خرج على إمامٍ ذي سلطانٍ إلَّا كان ما تولَّد من فعله من الشَّرِّ أعظم ممَّا يتولَّد من الخير»[١].

«وهذا كلُّه ممَّا يبيِّن أنَّ ما أمر به النَّبيُّ ﷺ من الصَّبر على جور الأئمَّة وترك قتالهم والخروج عليهم هو أصلح الأمور للعباد في المعاش والمعاد، وأنَّ من خالف ذلك متعمِّدًا أو مخطئًا لم يحصل بفعله صلاحٌ بل فسادٌ»[٢].

فالفقهاء هنا يراعون مصالح النَّاس، ولهذا فكما صحَّحوا قضاء وأحكام أهل البغي، صحَّحوا أحكام الولاة هنا[٣] وهذا كلُّه صيانةً لحقوق النَّاس.

كما أنَّ من يتحدَّث عن عدم شرعيَّة التَّغلُّب لا يستطيع الجواب عن البديل فهو يكتفي بالنَّقد والهدم دون أن يفكِّر بالبناء[٤].

فمحاولات الخروج على الحكَّام كانت مستمرةً في ذلك الوقت، والدَّعوات متلاحقةٌ، وكان فيها دعواتٌ تحمل روح العدل والخير للنَّاس ودعواتٌ تقاتل للدُّنيا والملك المحض، ومع ذلك فلم تكن سببًا لتصحيح الوضع فضلًا عن تغيير النِّظام والملك بل كان ما يترتَّب عليها

---

(١) منهاج السّنة النبوية (٤/ ٥٢٧-٥٢٨).

(٢) منهاج السّنة النبوية (٤/ ٥٣١).

(٣) انظر: المسامرة شرح المسايرة (١٧٣).

(٤) انظر: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي (٤١٠).

من الفساد أعظم، ولهذا فتوهّم أنّ المجتمعات كانت ساكنةً للظُّلم والاستبداد، وأنّها لو تحرّكت لانتهى الاستبداد كما هي الصُورة الحالمة الّتي يفكّر فيها بعض المعاصرين تفكيرٌ خاطئٌ، فالثّورات لم تسكن، ومحاولات الخروج كانت متلاحقةً، لكنّها لم تنجح في تغيير الواقع ولا لإلغاء التّغلُّب.

وإشكاليّة كثيرٍ من الاعتراضات أنها تغفل عن الحال السياسي الذي كان في العصر الذي ينتقدون غياب الشورى فيه، فمثلًا هنا يقول محمّد رشيد رضا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فلم يوجد في أهل الحلّ والعقد من الرُّؤساء من اهتدى إلى وضع نظامٍ شرعيٍّ للخلافة بالمعنى الّذي يسمّى في هذا العصر بالقانون الأساسيّ، يقيّدون به سلطة الخليفة بنصوص الشّرع، ومشاورتهم في الأمر، كما وضعوا الكتب الطّوال للأحكام الّتي يجب العمل بها في السّياسة والإدارة والجباية والقضاء والحرب، ولو وضعوا كتابًا في ذلك معزّزًا بأدلّة الكتاب والسُّنّة وسيرة الرّاشدين، ومنعوا فيه ولاية العهد للوارثين، وقيّدوا اختيار الخليفة بالشّورى، وبيّنوا أنّ السُّلطة للأمّة يقوم بها أهل الحلّ والعقد منها، وجعلوا ذلك أصولًا متّبعةً - لما وقعنا فيما وقعنا فيه»[١].

وهل كان الإشكال في زمانهم متعلّقًا بعدم وجود مؤلّفٍ جامعٍ يشرح كيفيّة الالتزام بالعدل وترك الظُّلم؟ وهل عجزت عقول قرونٍ متطاولةٍ عن كتابة مثل هذا المؤلّف؟

أم أنّ الإشكال متعلّقٌ بواقعٍ قائمٍ عجزت الحروب والمعارك والصّراعات

---

(١) الخلافة (١٤٨).

الطَّويلة عن تغييره فضلًا بأن يزول بمجرَّد كتابٍ!

سادسًا: أنَّ القول بعدم الخروج على المتغلِّب لا يعني تعطيل الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر ولا ترك العدل والرِّضا بالظُّلم كما يتوهَّم، فهذا سوء فهمٍ، فهذه واجباتٌ شرعيَّةٌ منوطةٌ بالاستطاعة وبميزان المصالح والمفاسد، وكان الفقهاء يجتهدون في تحقيقها، أمَّا الخروج فلم يكن حلًّا، فليس في موقف الفقهاء أي تأييد لأي اعتداء محرم فضلًا عن الطغيان، فالطُّغيان كان محرَّمًا ويجب منعه، إنَّما سكتوا عن الشُّورى بسبب عدم الإمكان ولتحقيق مصلحةٍ أعظم، فموقفهم كان تقليلًا للطُّغيان لا تعميقًا له.

بل إنَّ النَّهي عن قتال الحكَّام والخروج عليهم لا ينفي الإصلاح والتَّغيير ولو باليد والقوَّة، لعموم قول النَّبيِّ ﷺ: «من رأى منكم منكرًا فليغيِّره بيده»[1] وحديث: «ما من نبيٍّ بعثه اللَّه في أمَّةٍ قبلي إلَّا كان له من أمَّته حواريون وأصحاب يأخذون بسنَّته ويقتدون بأمره ثمَّ إنَّها تخلف من بعدهم خلوفٌ يقولون مالا يفعلون ويفعلون مالا يؤمرون فمن جاهدهم بيده فهو مؤمنٌ ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمنٌ ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمنٌ وليس وراء ذلك من الإيمان حبَّة خردلٍ»[2] ولا تعارض بين هذا وبين نصوص النَّهي عن الخروج لأنَّ:

«التَّغيير باليد لا يستلزم القتال وقد نصَّ على ذلك أحمد أيضًا في رواية صالحٍ فقال التَّغيير باليد ليس بالسَّيف والسِّلاح فحينئذٍ جهاد الأمراء باليد أن

(١) أخرجه مسلم (٤٨) من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.
(٢) أخرجه مسلم (٥٠).

يزيل بيده ما فعلوه من المنكرات مثل أن يريق خمورهم أو يكسّر آلات اللّهو الّتي لهم أو نحو ذلك أو يبطل بيده ما أمروا به من الظّلم إن كان له قدرةٌ على ذلك وكلُّ ذلك جائزٌ وليس هو من باب قتالهم ولا من الخروج عليهم الّذي ورد النّهي عنه فإنَّ هذا أكثر ما يخشى منه أن يقتله الأمراء وحده وأمّا الخروج عليهم بالسّيف فيخشى منه الفتن الّتي تؤدّي إلى سفك دماء المسلمين»[1].

ولهذا فالقول بأنَّ السّلف قدّموا الأمن على العدل، أو قدّموا الاستقرار على الحرّيّة، كلامٌ إنشائيٌّ خطابيٌّ غير علميٍّ، لأنَّ العدل والحرّيّة والحقوق هي الّتي جعلتهم يقدّمون الطّاعة والأمن، فبدونه لن يحصل إلّا الفساد والفتنة وبه على ما فيه: «ينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم»[2].

ولهذا أثنى النّبيُّ ﷺ على الصُّلح الّذي جرى بين الحسن ومعاوية، كما روى أبو بكرة ﷺ قال: «بينا النّبيُّ ﷺ يخطب جاء الحسن فقال النّبيُّ ﷺ: ابني هذا سيدٌ ولعلّ اللّه أن يصلح به بين فئتين من المسلمين»[3].

وما كان هذا إلّا لأنَّ الصُّلح هو خيرٌ من استمرار القتال بينهما، ولو حصل فيه بيعةٌ لمعاوية من دون اختيارٍ تامٍّ كما جرى لمن كان قبله، لكنَّ هذا أكمل مصلحةً وأعظم للمسلمين من الاختلاف والافتراق، فهو الخير والصّواب في ذلك الواقع.

«فمدح النّبيّ ﷺ الحسن بالإصلاح بينهما وسمّاهما مؤمنين وهذا يدلُّ

(١) جامع العلوم والحكم (٦٩).
(٢) تحرير الأحكام (١٧).
(٣) أخرجه البخاري (٧١٠٩).

على أنَّ الإصلاح بينهما هو المحمود ولو كان القتال واجبًا أو مستحبًا لم يكن تركه محمودًا»[١].

وهو ما قصر عنه فقه بعض النَّاس فذمَّ هذا الاجتماع، وقال: «ما كان عام جماعةٍ بل عام فرقةٍ وقهرٍ وجبريَّةٍ وغلبةٍ وتحولَّت الإمامة ملكًا كسرويًا والخلافة غصبًا قيصريًا»[٢].

وهو ما سلكه بعض المعاصرين فصاروا يؤرِّخون لبداية النَّكسة بدءًا من تولِّي معاوية، فلو كانت نكسةً فهل يثني عليها رسول اللَّه ﷺ؟

لهذا حين يقول بعض المعاصرين مستنكِرًا موقف السَّلف: «إنَّ الخروج على الشَّريعة أعظم من الخروج على الحاكم»[٣].

فهذا كلامٌ صحيحٌ، فلا شكَّ أنَّ الخروج - في الجملة - على أصول الشَّريعة أعظم من الخروج على حاكمٍ بعينه، لكنَّ هذا ما علاقته بموضوع الخروج على الحاكم المتغلِّب؟ فكون الخارج على الحاكم أخفَّ من الحاكم الَّذي خرج على الشَّريعة لا يفيد صحَّة الخروج، ثمَّ إنَّ الخروج بما يجرُّ من مفاسد هو من الخروج على الشَّريعة.

سابعًا: أنَّ المعاصرين الَّذين ينتقدون فقه السَّلف في هذه القضايا هم أنفسهم لا يطالبون بالخروج على الأنظمة المعاصرة، بل ويجعلون

---

(١) منهاج السّنة النّبوية (٤/ ٤٥٠) و(٤/ ٥٣١)، وانظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٦١٨) و(٣٥/ ٧٠).

(٢) انظر: رسالة الجاحظ في بني أمية، ضمن كتاب النّزاع والتّخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم، للمقريزي (٩٤).

(٣) انظر: نظرية الخروج في الفقه السّياسي الإسلامي (١٠٣).

الخروج المسلح دليل فتنةٍ وفسادٍ وقلّة فقهٍ بواقع النُّظم المعاصرة، مع أنَّ ظروف العصر تغيَّرت كثيرًا، فصار العرف السِّياسيُّ المعاصر مخالفًا للتَّوريث بخلاف العصر السِّياسيّ السَّابق، فإذا كانوا يستحضرون ميزان (المصالح والمفاسد) في عصرهم فمن الملفت أن يختفي هذا الميزان في عصورٍ سالفةٍ، كانت فيها المفاسد أعظم وأشد.

ثامنًا: أنَّ القول بمشروعيَّة التَّغلُّب لم يكن معيبًا في ذلك الزَّمان وما كان سببًا للمشكلات ولا محضنًا للمظالم، فهذه قراءةٌ للعصور السَّابقة بعينٍ معاصرةٍ، فبالعكس كان العدل وحفظ الحقوق وصيانة الحرمات في أفضل حالاته مع استقرار الحكم، ومع الثَّورات تقام المظالم والفتن والفساد.

حين يتحدَّث بعض المعاصرين عن الدَّولة الأمويَّة أو الدَّولة العباسيَّة يشعرك وكأنَّ النَّاس في ذلك الزَّمان كانوا يعيشون في ظلمٍ وطغيانٍ وقهرٍ ولا يعرفون كيف يتصرَّفون، وأنَّهم في ورطةٍ مع حكامهم وكانوا يتمنَّون التَّخلص منهم إلخ.

وهذه قضيَّةٌ تاريخيَّةٌ، وأدنى قراءةٍ للتَّاريخ تكشف الخلل المنهجيَّ في هذه القراءة، لأنَّ الدَّولة العباسيَّة مثلًا كان لها مشروعيَّةٌ عميقةٌ في نفوس النَّاس، وكان السَّلاطين يستولون على الخلفاء وما كان أحدٌ يفكِّر في إزاحة الخليفة نظرًا للمشروعيَّة الَّتي يحملها، وكانت الدُّول الَّتي تنشقُّ عمليًا عن الخلافة تقوم بالدُّعاء للخليفة على المنابر -مع كونه إجراءً شكليًا- وذلك لأجل كسب المشروعيَّة الشَّعبيَّة من النَّاس.

كما أنَّ شهادات العلماء في زمانهم تكشف عن حالة رضًا عامٍّ من النَّاس

بهذه الخلافة، فقد كانوا يتحدّثون عن الرّضا الشّعبيّ العامّ عن الخلافة(١) وهو شيءٌ طبيعيٌّ لدولةٍ قد استقرّت عقودًا طويلةً.

حتّى وإن كان ثمّ ملكٌ وتغلّبٌ فإنّ النّاس يرضون بحسب ظروفهم بمن يرون أنّه يحقّق مصالحهم ويدرأ عنهم المفاسد، لهذا تجد مثلًا في أحداث التّاريخ لمّا قتل الوليد بن يزيد خرج مروان بن محمّدٍ فدعا النّاس إلى مبايعة من رضيه النّاس فبايعوه، يقصد بذلك يزيد بن الوليد(٢).

وقد يقال: إنّ هذا رضًا مبنيٌّ على واقعٍ.

وليس في هذا بأس، فكلُّ الرّضا إنّما يتبع الواقع، فقد يرضى به لكونه رئيسًا لقبيلته أو تاجرًا أو قائدًا، فالرّضا يتأثّر بواقعه، ويلزم هذا أن لا تكون تولية الصّحابة قائمةً على رضًا لأنّها تعتمد على رضًا واقعيّ للنّاس فلم يكن النّاس يستشارون في كون البيعة لأهل المدينة أو لكبار الصّحابة.

فالرّضا عند بعض المعاصرين هو كلُّ شيءٍ، وهذا يوقع في إشكالٍ مع نظم التّوريث السّابقة، لأنّ ثمّ رضًا عنها، فإن قالوا رضًا لضغط الواقع، فلا يزيل الإشكال، لأنّه سيقال لهم مثله في خلافة الأربعة فيلزمهم أن لا تكون ثمّ شورى في عصر الخلفاء الرّاشدين، وهذا لازمٌ يصعب الفكاك منه.

أمّا على حسب ما عرضناه من الفقه السّياسيّ الرّاشديّ فلا إشكال، لأنّ الرّضا ليس كلّ شيءٍ، بل لا بدّ من الضّوابط الشّرعيّة ومنها تحريم التّوريث، ووجوب الشّورى.

---

(١) انظر: فضائح الباطنية، للغزالي (١٧٩)، المصباح المضيء، لابن الجوزي (١/ ٩٥)، حبل الاعتصام، لمحمد الحبيب العبيدي (٩٣-٩٤).

(٢) تاريخ خليفة بن خياط (ص: ٣٧٢).

لهذا فالخلل إنَّما هو في ترك الأحكام الشَّرعيَّة كالتَّوريث وعدم استيفاء شروط الإمامة وشروط أهل الاختيار والشُّورى، فهذه أحكامٌ ضامنةٌ مرتبطةٌ بالشَّرع فلا تسقط إلَّا عند الضَّرورة بسبب تحقيق مصلحةٍ أعظم، وأمَّا الاختيار لوحده فليس كافيًا، لأنَّهم مختارون ولو بحكم التَّوريث.

فإن قيل إنَّ الاختيار هنا مبنيٌّ على سببٍ محرَّمٍ كالتَّغلُّب.

فالجواب: أنَّ التَّغلُّب محرَّمٌ ومقاتلة النَّاس محرَّمةٌ، ليس لأجل الاختيار فقط بل لما هو أعظم منه، والاختيار في هذه الحالة منعدمٌ وليس الكلام عن هذه الحالة، إنَّما الكلام إذا استقرَّ وانتهى فرضي النَّاس به فقد حصل الرِّضا كمثل من يرضى برئيس قبيلته ولا فرق، فعلى قاعدة بعض المعاصرين، يلزمهم أن يعتبروا ذلك التوريث مع وجود الظلم وانتفاء بعض الشروط صحيحًا لأنَّه حصل برضًا، لكنَّه شرعًا لا يكفي في حال الاختيار لمخالفته لأحكام الشريعة.

ولهذا فحتَّى الطُّرق المعاصرة ليس فيها اختيارٌ مثاليٌّ، فهو خاضعٌ للإعلام والمال والقوَّة الحزبيَّة، فالاختيار خاضعٌ لهذه الظُّروف، فيمكن أن ينجح فيها من كان فاسدًا أو ظالمًا أو جاهلًا أو غير مؤهَّلٍ، لأنَّهم ربطوا الأمور كلُّها بالاختيار.

تاسعًا: أنَّ مراعاة الواقع في النَّظر الشَّرعي ليس من قبيل تطويع النَّص للواقع أو من قبيل تأثير الواقع في النَّص، فحين لا يمكن تطبيق حكمٍ شرعيٍّ أو سيترتَّب على تطبيقه مفاسد أعظم فهذا في الحقيقة من قبيل إعمال النَّصِّ.

ولو أنَّ النَّقد كان متَّجهًا إلى وجود غلوٍّ في تطبيق النَّص عند بعض النَّاس، أو وجودِ توظيفٍ من بعض الحكَّام للنُّصوص الشَّرعيَّة أو سوء

فهم عند آخرين، فلا إشكال في مثل هذا النَّقد، إنَّما الخلل أن يكون النَّقد والعيب متَّجهًا لأصل القول بعدم الخروج على الحاكم الَّذي دلَّت عليه النُّصوص وقال به جمهور الفقهاء.

عاشرًا: أنَّهم ينظرون للجانب السَّلبيِّ من التَّغلُّب والتَّوريث، ولا ينظرون للجانب المصلحي الكبير الَّذي حقَّقه، ولا للمفاسد الكبيرة الَّتي ردَّها، ولا لانتفاء وجود سبيلٍ آخرَ بديلٍ عنه، فهم يتحدَّثون بشكلٍ مثاليٍّ غير واقعيٍّ.

وما مثل من يقول إنَّ الفقهاء لو رفضوا ولاية المتغلِّب ولم يقولوا بصحَّتها لحصلت مفاسد لكنَّها ستتوقَّف وتكون أفضل من استمرار الظُّلم.

إلَّا كمن يقول في حالتنا المعاصرة أنَّ سكوتنا عن القوى الاستعمارية المعاصرة وعدم مهاجمتها في دارها ولو أدَّى إلى ما أدَّى من المفاسد، ولو كنَّا غير مستطيعين، أنَّ هذا هو الَّذي يهوِّننا ويضعفنا على المدى البعيد!

الحادي عشر: أنَّ ميزان المصالح والمفاسد ظاهرٌ وقطعيٌّ في تصويب موقف السَّلف، غير أنَّ بعض المعاصرين اعترض عليه بأنَّ هذا هو الظَّاهر لكنَّه في الحقيقة يخفي من المفاسد ما يظهر لاحقًا بما هو أعظم، ويجعلون كلَّ المفاسد المترتِّبة نتيجةً لهذه القضيَّة.

والحقيقة أنَّ ميزان المصالح والمفاسد يكون بحسب ما يظهر للشَّخص، وأمَّا ما يحصل في الأزمان القادمة بعد مئات السِّنين فهو شيءٌ لا يمكن تقديره ولا هو في ميزان النَّظر الفقهيِّ، ولا يمكن ضبطه ولا وضع معايير واضحةٍ فيه، فهل تُقْبل بالدِّماء والفتن والفساد لمجرَّد توهُّم أنَّ هذا سيكون أفضل للأمَّة فيما بعد؟

كما أنَّ الحكم بأنَّ ما جرى من مفاسد وويلاتٍ في الأمَّة كانت من آثار السُّكوت عنه خطأٌ ظاهرٌ، سيأتي الحديث عنه بعد قليلٍ.

ثمَّ إنَّ السُّكوت لم يكن محض اختيارٍ من السَّلف، إنَّما هو واقعٌ وضرورةٌ، فلو رفضوا التَّغلُّب وحكموا بعدم شرعيَّته فهل سيكون حلًّا للمشكلة وإنهاءً لها؟

الثَّاني عشر: هل كان التَّغلُّب يجرِّئ ضعاف الدِّين على اغتصاب السُّلطة بسبب أنَّه سيظفر بالمشروعيَّة؟

والحقيقة أنَّ هذا تصورٌ عقليٌّ محضٌ بعيد عن الواقع السِّياسيِّ والتَّاريخيِّ، فثمَّ دوافع كثيرةٌ للتَّغلُّب من حبِّ الجاه والسُّلطة والمال هي الَّتي تحرِّك بعض النَّاس إلى البحث عن الحكم بالقوَّة، وأدواتهم في ذلك منحصرةٌ في جمع ما يمكن من قوَّةٍ مادِّيَّةٍ وعسكريَّةٍ يستطيعون من خلالها تحقيق مآربهم، وهو يعتمد أساسًا في تثبيت حكمه على القوَّة والشَّوكة، فأموال الناس لا تحفظ بمجرد أن تخبر السارق بأن فعله حرام بل بأن تحمي الأموال من السَّرقة وتحفظها من الاعتداء، وهنا يجب أن تحفظ الولاية الشَّرعيَّة من الفتن والاحتراب والتَّنازع ولا يحصل هذا بمجرَّد أن تقول إنَّ التَّغلُّب لا اعتبار له، لأنَّ هذا لن يوقف التَّغلُّب إنَّما سيوقعك في إشكاليَّة كيفيَّة التَّعامل معه، وعدم اعتبارك لواقعٍ جديدٍ مختلِفٍ يتطلَّب نظرًا مصلحيًا يراعي حقوق النَّاس وحاجاتهم.

فمن خلال كلِّ ما سبق يتَّضح حقيقة هذا القول الفقهيِّ، وسيجد فيها

المنصف قولًا فقهيًّا واجتهادًا شرعيًّا معتبرًا، يقوم على أرضيَّةٍ علميَّةٍ متينةٍ من رعاية مصالح النَّاس واعتبارٍ لميزان المصالح والمفاسد، وقد يرى الشَّخص أنَّه رأيٌ مرجوحٌ، لكنَّه لن يرتضي طريقة التَّهوين منه أو انتقاص القائلين به كما هو شائعٌ في كتابات كثيرٍ من المعاصرين.

وفي خاتمة تبيين موقف الفقهاء من قضيَّة التَّغلُّب، يحسن مناقشة سؤالٍ مهمٍّ يتعلَّق بهذه القضيَّة، هذا السُّؤال هو:

هل ما وقع في تاريخ المسلمين من مظالم وفتن وانتهاكاتٍ كان بسبب قبول الفقهاء لولاية المتغلِّب؟

وما صحَّة القول بأنَّ هذا الواقع الَّذي قبله الفقهاء هو الَّذي أحدث التَّردي في تاريخ المسلمين حتَّى وصلنا إلى مرحلة الاستعمار وما بعدها؟

وهل كان الانحراف الكبير الَّذي وقعت فيه الأمَّة بعد الخلافة الرَّاشدة كان بسبب ترك الشُّورى؟

هذه ليست قضيَّةً فقهيَّةً، وإنَّما هي تفسيرٌ تاريخيٌّ وتحليلٌ للواقع، إلَّا أنَّ له أثرًا سلبيًّا عميقًا في نفس الشَّخص الَّذي يعتقد أنَّ كلَّ ما يراه من انحرافٍ وظلمٍ وفسادٍ معاصرٍ هو نتيجةٌ وثمرةٌ تراكمت عليه من آثار قرونٍ طويلةٍ، فيترتَّب على هذا الاعتقاد آثارٌ سلبيَّةٌ:

١- لا ينطلق الشخص بعدها من واقعه ليعرف الطَّريق الأمثل لإصلاحه، إنَّما يهرب من واقعه ويشعر أنَّ مشكلات واقعه هي ثمرةٌ لتاريخٍ طويلٍ من الانحراف والخطأ وصل بالأمَّة إلى هذا الانحدار الخطير.

٢- حينئذٍ لن يتفهَّم موقف الفقهاء في هذه القضيَّة، وسيشعر أنَّه موقفٌ مداهنٌ ومحرِّفٌ للشَّريعة لأجل المال والسُّلطان.

٣- وستغدو نصوص السَّمع والطَّاعة مشكلةً جدًّا عليه، فإمَّا ينكرها أو يعبث بها لأنَّه يشعر أنَّها تشريعٌ للظُّلم.

٤- كما سيجد في نفسه إشكالًا عميقًا مع بعض الصَّحابة الَّذي لم يواجهوا السُّلطة، لأنَّهم تسبَّبوا في ترسيخ كلِّ هذه المفاسد.

٥- كما سيؤثِّر في نظره لموقع الشُّورى في الإسلام فيعطيه من المكانة والأحكام بناءً على تصوُّره أنَّ تركها سبَّب كلَّ هذه المشكلات وليس بناءً على ميزان الشَّرع.

٦- وسيدفع به إلى قبول الدِّيمقراطيَّة بإشكالاتها لأنَّه يراها ملاذًا للتَّخلُّص من هذا الانحدار المتلاحق.

وهكذا، يدخل في إشكالاتٍ عدَّةٍ نتيجةً لأنَّه تشرَّب تحليلًا تاريخيًّا قاصرًا لم ينطلق من واقعه ليعرف أوجه القصور وكيفيَّة الحلِّ، بل هرب إلى التَّاريخ فحمَّله كلَّ الأوزار والقصور.

وهذه الفكرة تقوم على تصوُّرين خاطئين:

التَّصور الأوَّل: أنَّ سبب الانحراف الَّذي طرأ على الأمَّة فأبعدها عن حالة الخلافة الرَّاشدة راجعٌ إلى فقدان وسيلة الشُّورى، وما جرى من إقرار لحكم التَّغلُّب.

التَّصور الثَّاني: أنَّ فقدان هذه الوسيلة استمرَّ في إضعاف هذه الأمَّة حتَّى وصلت إلى حالتها المعاصرة.

ولمناقشة هذين التَّصوُّرين:

أوَّلًا: لا إشكال في وجود مفاهيم معيَّنةٍ تشيع عند النَّاس تكون سببًا لتمكُّن الظُّلم وهضم الحقوق، لكنَّ الرُّؤية الصَّحيحة أن يدرس الشَّخص واقعه فيستخرج هذه المفاهيم ويثبت أنَّها كانت عائقةً عن العدل ومسبِّبةً للظُّلم، وهو شيءٌ مختلفٌ هنا، فهي رؤيةٌ قد حكمت سلفًا بأنَّ الواقع هو نتيجةٌ وثمرةٌ للتَّاريخ الطَّويل، ولم تقرأ الواقع لتعرف أين المفاهيم المعرقلة له.

ذلك أنَّه لو قرأ واقعه حقًّا فسيجد أنَّ المفهوم الشَّرعيَّ للسَّمع والطَّاعة بتصوُّره الصَّحيح ليس له أيُّ علاقةٍ بالطُّغيان والظُّلم، لأنَّ القاعدة نفسها تقرِّر أنَّ الطُّغيان يجب رفضه وعدم الاستجابة له، فحين لا يتمكَّن من مدافعته فالأمرِ آخرِ متعلق بالإمكان والمصلحة وليس له علاقةٌ بهذا المفهوم.

فالشَّخص يقرأ واقعه ليعرف حاجاته وإمكاناته، ولا يجعل واقعه نتيجةً لعصرٍ قبله، فتكون قراءته وهمومه تاريخيَّةً لا تعبِّر عن الحقيقة.

ثانيًا: أنَّ عمليَّة التَّردِّي هذه الَّتي يتحدَّثون عنها استمرَّت أكثر من ثلاثة عشر قرنًا، وهذا يكشف أنَّ هذا التَّحليل يقوم على مجازفةٍ علميَّةٍ، فلو كان الخطأ مستمرًّا في الانحدار بالأمَّة لظهر أثره ولسقطت الأمَّة كليًّا في غضون فترةٍ قليلةٍ وليس بعد قرونٍ طويلةٍ، خاصَّة أنَّ المسلمين كانت لهم الصَّدارة والقوَّة إلى قرونٍ بعدها، بل بلغت غاية الاتِّساع بعد ذلك.

وهذا يعني أنَّ الضَّعف الإسلاميَّ المعاصر لا يمكن أن يكون منشؤه إلى العامل السّياسيّ في غياب الشُّورى في تاريخهم القديم، لأنَّ الشُّورى غابت قرونًا ولم تصب المسلمين بهذا الضَّعف.

ثالثًا: أنَّ تفسير الخلل الَّذي حصل في عهد يزيد بن معاوية إلى عامل الشُّورى فقط، فيه قصورٌ كبيرٌ:

١- فهو يغفل النَّظر عن أسبابٍ مهمَّةٍ وعوامل مغيَّبةٍ في هذا التَّحليل مثل: «أثر القبيلة، التَّنازع على الملك، اختلاف الأهواء، اتِّساع البلدان، عدم إمكانية الشُّورى بشكلٍ موسَّعٍ، احتمال مفهوم الشُّورى لأكثر من تفسيرٍ ولتطبيقاتٍ مختلفةٍ، وجود مطالبةٍ بأهمّ من الشُّورى كالعدل والقصاص».

كما يغفل عن غياب أو ضعف عوامل مهمَّةٍ كانت تحفظ العدل في عصر الخلفاء الرَّاشدين كالدِّيانة وقرب العهد بالرِّسالة وخضوع النَّاس للصَّحابة، وخضوع الصَّحابة لفئةٍ منهم، وخضوع البلدان للمدينة.

فهذه العوامل مجتمعةً هي الَّتي من خلالها حصل الاختلاف، ولم يكن الأمر متعلِّقًا بكون المسلمين لزموا الشُّورى فلمَّا تركوها حصلت الفتنة.

٢- أنَّ النَّاس الَّذين نازعوا الخلافة في تلك الفترة كانوا يميلون إلى الحسن أو ابن الزُّبير لأنَّهم أقرب للحقِّ وأكثر عدلًا ولأنَّهم سيجتهدون في الشُّورى وليس لأجل أنَّهم هم المستحقون للإمامة بسبب الشورى.

٣- أن ترك الشورى جاء نتيجة لهذه العوامل، ولم يكن هو السبب الذي أنتجها، فلم تكن المظالم مترتبة على تغيير وسيلة إسناد الحكم من كونها شورى إلى تغلب، بل لأن ثم واقعاً تغير أفرز عوامل كثيرة تسببت في وقوع أثرة ونزاع على الملك أثمر كل هذه المظالم وكان من نتائجه ترك الشورى.

لهذا فيمكن أن يكون ترك الشورى الموسّعة هو الصواب في بعض الأحوال لمصالح أعظم ولا يكون في ذلك إلا كل خير وعدل، كما وقع ذلك في عهد الخلفاء الراشدين حيث لم تكن بيعة أبي بكر بيعة موسعة وإنما بودر بها خشية الفتنة وما زادهم هذا إلا توفيقًا وفلاحًا كما وقع في عهد الخلفاء الراشدين العهد إلى شخص بعينه وما زادهم مثل هذا إلا خيرًا.

فهذه وقائع ضُيق فيها من أمر الشورى لظرف أو إمكان وما نتج منها إلا كل خير بما يبدد وهم ربط الانحراف بأن سببه هو الشورى.

٤- أنَّ الحسين والزُّبير دعيا لنفسيهما بدون مشورةٍ، فالشُّورى في تصوُّرهم ليست كتصوُّر المعاصرين، فهي قاصرةٌ على فئةٍ محدَّدةٍ، كما أنَّ الجميع كان يستخدم الشَّوكة، فالحلُّ كان في اختيار الأفضل وهو منزعٌ مختلفٌ عن تفسير المعاصرين.

٥- أنَّ معاوية استشار فئةً من النَّاس قبل أن يعهد بها إلى يزيد، وكما أنَّ أبا بكرٍ لم يستشر جميع النَّاس فمعاوية لم يستشر جميع النَّاس، وكما أنَّ

أهل الحلِّ والعقد في عصر الخلفاء كانوا في المدينة، فقد أصبحوا في أهل الشَّام، فالخلل لم يأت لمجرَّد عدم الشُّورى، ولا لمجرَّد أن يختار الحاكم شخصًا بعينه، فلو اختار لهم معاوية الحسين بن عليٍّ أو ابن الزُّبير لكان فعله صوابًا، إنَّما الخطأ في تعيين غير المؤهَّل أو مع وجود من هو أفضل، وهو منزعٌ مختلفٌ عن رؤية بعض المعاصرين، فالنَّاس إنَّما أنكروا بيعة يزيد وغيره لأنَّهم غير مرضيين لا لنفي لزوم عهد الإمام[1].

رابعًا: لو كان الأمر مردُّه إلى خطأ من حاكم أو رأيٍ فقهيٍّ لأمكن تداركه في أزمنةٍ لاحقةٍ، أمَّا أن يستمر طيلة هذه القرون مع اختلاف الأزمان والأماكن والحكومات والشُّعوب فلا تفسير له إلَّا أنَّ ثمَّ تحوُّلًا جرى سبَّب هذا التَّغيُّر وليس هو مجرَّد خطأٍ، وقد اجتهد الصَّحابة في إعادته لكنهم لم يتمكَّنوا.

خامسًا: أنَّ الشُّورى المعاصرة تعتمد على آلياتٍ وأنظمةٍ تفصيليَّةٍ هي الَّتي تحول دون الظُّلم، لكنَّها ليست كذلك في العصر السَّابق، فلم يكن ثمَّ آلياتٌ منضبطةٌ، ولا طريقٌ معيَّنٌ واضحٌ، فيمكن الاختلاف والشِّقاق في كلِّ طرقه، فليس هو في الحقيقة ضمانًا وحيدًا للعدل.

فالحالة المعاصرة الآن فيها أدواتٌ رقابيَّةٌ قويَّةٌ، تضبط العدل وتمنع الظُّلم، تعتمد على ثقافةٍ شعبيَّةٍ عميقةٍ، فالتَّقصير فيها يظهر الخلل وحجم الانحراف وهو ما لم يكن موجودًا في الحالة السَّابقة، فالخلل

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/١٧).

هنا لتفريط المعاصرين في الاستفادة من أدواتهم الحديثة في تحقيق المصالح ودرء المفاسد.

سادسًا: كما أنَّ الدَّولة المعاصرة تغوَّلت في الحياة فكان أثرها سيّئًا فكان ذلك سببًا في مزيدٍ من المفاسد بخلاف طبيعة الدَّولة السَّابقة.

سابعًا: ولا يجب إغفال سقوط الدُّول الإسلاميَّة تحت وطأة الاستعمار، فسيطر على مقدَّراتها وتحكَّم في سياستها واقتصادها، مع ما أصابها من ضعفٍ سياسيٍّ واقتصاديٍّ، مع تقدُّم الغرب التّقني والسّياسي والاقتصادي، كلُّ هذا كان سببًا في تضخُّم الانحراف والفساد فيها، وهو ما لم يكن موجودًا في الدُّول السَّابقة حيث كانت قويَّةً، ومستقلَّةً عن الخضوع للأجنبي.

ثامنًا: ولزيادة البيان لا بدَّ من بحثٍ مفصَّلٍ أوسع لحادثة بيعة يزيد بن معاوية:

موقف الصَّحابة من بيعة يزيد بن معاوية:

لعلَّ أوَّل حادثةٍ أثارت إشكالًا في موضوع الاختيار والرِّضا هي بيعة معاوية ليزيد بن معاوية للخلافة من بعده، فقبل هذه الحادثة لم يكن قيام الخلافة على الرِّضا والبيعة محلَّ إشكالٍ، فبيعة أبي بكرٍ وعمر وعثمان وعليٍّ قامت باختيار أهل الحلِّ والعقد برضا النَّاس وبيعة جمهورهم، كما أنَّ بيعة معاوية ﵁ حصلت بالصُّلح بين المسلمين وتراضيهم القائم عن تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية فجمع اللَّه به شمل المسلمين وهو صلحٌ أثنى عليه النَّبيُّ ﷺ فالثَّناء على الصُّلح ثناءٌ باللَّازم على الولاية الَّتي نتجت عن هذا الصُّلح وهي ولاية معاوية

فكانت بيعة الأمّة له جميعًا بالاختيار.

فالنّبيّ ﷺ لا يثني إلّا على الأمر الصّحيح والحقّ الموافق للواقع، ودليل أنّ الحسين مختارٌ فيها غير مكرهٍ[١].

قد يقال هنا: ألم تكن ولاية معاوية ﷺ بالسّيف والقوّة والتّغلّب بناءً على أنّه خرج على عليٍّ وقاتله ثمّ استمرّ يقاتل حتّى تنازل عنه الحسن فالبيعة لم تحصل برضًا واختيارٍ وإنّما كانت إلجاءً وإكراهًا؟

الجواب، لا شكّ أوّلًا أنّ بيعة معاوية ليست كبيعة أبي بكرٍ وعمر وعثمان وعليٍّ من حيث الاختيار والرّضا، وأنّ الرّضا فيها لا يخلو من مراعاة الحال والبحث عن أفضل الخيارات لأمّة محمّدٍ ﷺ، لكن لا يقال بسبب ذلك إنّ البيعة قائمةٌ على التّغلّب والقهر، لأنّ صورة الحال ليست أنّ معاوية خرج على عليٍّ يطلب الملك فاستمرّ يقاتل من يخالفه حتّى نال الملك، فلو كان الواقع كذلك لكانت بيعة معاوية بيعة تغلّبٍ وإكراهٍ، لكنّ حقيقة الأمر لم تكن على هذا النحو.

فمعاوية لم يبايع عليًا، كما امتنع عن البيعة حتّى بعض من في المدينة، وكان أميرًا على الشّام فاستمرّ على ولايته عليها، وطالب بإقامة حقوق اللّه حتّى يبايع لعليٍّ ﷺ، واستمرّ الوضع حتّى وقعت الفتنة الكبرى الّتي لا تخفى تفاصيلها، وكان فيها متأوّلًا، ولم يكن خارجًا عن الخليفة ليطلب الملك، إنّما طلب الخلافة بعد ذلك على اعتبار أنّه أحقّ وأولى بها ومعه أتباعٌ وأمصارٌ، وحصل خلافٌ بينه وبين الحسن كلُّ واحدٍ يدّعي أنّه الأحقّ فتنازل له الحسن.

---

(١) انظر: الصواعق المحرقة (٢/ ٦٢٥).

فمعاوية لم يبايعه أحدٌ لمَّا مات عثمان على الإمامة ولا تسمَّى أمير المؤمنين ولا ادَّعى ولايةً قبل حكم الحكمين وكان الَّذين قاتلوا معه يرون وجود موانع تمنعهم من طاعة عليٍّ[1].

قال ابن تيمية: «معاوية لم يدع الخلافة ولم يبايع لها حين قاتل عليًا ولم يقاتل على أنَّه خليفةٌ ولا أنَّه يستحقُّ الخلافة»[2].

«والمقصود أنَّ عليًا لم يقاتله أحدٌ على إمامة غيره ولا دعاه إلى أن يكون تحت ولاية غيره»[3].

وبناءً عليه فبيعة معاوية لم تكن كبيعة الخلفاء الرَّاشدين من حيث الرِّضا والاختيار، ولم تكن تغلُّبًا وقهرًا محضًا، ولا ينفي هذا ما شاب البيعة من مخالفةٍ لسنَّة الخلفاء الرَّاشدين، وقتال تأوُّلٍ، واختيارٍ خاضعٍ لتحقيق الصُّلح وجمع كلمة المسلمين.

إنَّما الإشكال الحقيقي ابتدأ مع بيعة معاوية ليزيد، والإشكال ليس في أن يعهد الخليفة لخير النَّاس وأولاهم فقد فعلها أبو بكرٍ ثمَّ فعلها عمر ولا إشكال فيه - وقد سبق تفصيل الكلام فيه - إنَّما الخلل نشأ في اختيار يزيد مع كونه قطعًا ليس هو الأفضل ولا الأحقُّ بما يعني وجود مؤثِّرٍ آخرٍ هو كونه ابنًا للخليفة وكون النَّاس يبايعونه مراعاةً لهذا الاعتبار فحدث حينها أوَّل واقعةٍ تاريخيَّةٍ، فماذا كان موقف الصَّحابة رضوان اللَّه عليهم منها؟

نجد أنَّ عددًا من الصَّحابة أنكروا صنيع معاوية وهم ابن عمر وابن عبَّاس

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٦/ ٣٣٠-٣٣١).
(٢) مجموع الفتاوى (٣٥/ ٧٢).
(٣) منهاج السّنة النبوية (٦/ ٣٣٤).

وابن الزُّبير والحسين وعبد الرَّحمن بن أبي بكرٍ[١] «وقال عبد الرَّحمن بن أبي بكرٍ: جئتم بها هرقلية تبايعون لأبنائكم، وسمع ذلك عائشة والصَّحابة، ولم ينكروه عليه، فدلَّ على أنَّ البيعة للأبناء سنَّة الرُّوم وفارس، وأمَّا سنَّة المسلمين فهي البيعة لمن هو أفضل وأصلح للأمَّة»[٢].

ومستند نكيرهم هو أنَّ يزيد لا يستحقُّ الولاية وثَمَّ من هو أفضل منه فاختيار معاوية يجب أن يتَّجه لمن هو أفضل، فتقديم يزيد حينها سيكون بسبب نسبه من معاوية لا لأجل استحقاقه للولاية، مع مراعاة أنَّ معاوية لم يقدِّم يزيدًا لأنَّه ابنه فهو أحقُّ بإرث أبيه فيكون توريثًا محضًا، بل قدَّمه على اعتباره أفضل وأنفع ومع ذلك أنكر الصَّحابة موقفه.

فقد قال ابن عمر لمعاوية متحدِّثًا عن سنَّة الخلفاء من قبله: «فلم يروا في أبنائهم ما رأيت أنت في ابنك، ولكنَّهم اختاروا للمسلمين حيث علموا الخيار»[٣].

وحين خطب مروان فجعل يذكر يزيد بن معاوية لكي يبايع له بعد أبيه قال له عبد الرَّحمن بن أبي بكرٍ شيئًا فقال خذوه فدخل بيت عائشة فلم يقدروا[٤].

---

(١) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢١٤- ٢١٦) بأسانيد مختلفة، منها الحسن، ومنها الضَّعيف، وقد تقدم الكلام على كل منها مفصلًا.

(٢) فتح الباري، لابن رجب الحنبلي (٥/ ٢٧٩).

(٣) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢١٤)، وفي سنده النّعمان بن راشد، مع صدقه إلا أنه سيء الحفظ، كما تقدم، وتفرده عن الزّهري بهذا الأثر دون أصحاب الزّهري الثقات لا يجعل النّفس تطمئن لصحته، والله أعلم.

(٤) أخرجه البخاري (٤٨٢٧).

فالإشكال ليس في تولية معاوية لأحدٍ من بعده، بل في شخص يزيد، وفي إشكاليَّة أن يكون الاختيار نابعًا من مرجِّحاتٍ غير شرعيَّةٍ.

ماذا كان موقف بقيَّة الصَّحابة؟

ليس لدينا علم تفصيلي بمواقف بقية الصحابة رفضًا أو تسويغًا، وسكوت الصَّحابة قد يقال هو إقرارٌ بها للمصلحة والضَّرورة لا رضًا بها، كما يحتمل أنَّهم رأوا معاوية مصيبًا في اختياره ليزيد، أو يكون ثم رفض لها ولم ينقل، إذ عدم النقل ليس نقلًا للعدم.

فلدينا ثلاثة أمورٍ:

- رفض الصَّحابة للتَّوريث والتَّغلُّب.

- إقرار جمهورهم لبيعة المتغلِّب بناءً على الأرجح والأصلح للمسلمين.

- يبقى موقفهم من بيعة يزيد، فيكون حينها حدثٌ تاريخيٌّ وموقفٌ من ذات التَّولية، فليس له كبير أثرٍ في الجانب الفقهيِّ.

وتولية يزيد تبقى قضيَّةً تاريخيَّةً، ليس فيها ثمرةٌ فقهيَّةٌ معيَّنةٌ، فمن اختار إحسان الظَّن بمعاوية وتطهير اللِّسان عنه والتَّأوُّل له والبحث له عن أفضل المخارج كما هو منهج أكثر علماء أهل السُّنة، فهو خيرٌ على كل حالٍ ممَّن أساء وتطاول وطعن، في قضيَّةٍ تاريخيَّةٍ لا يترتَّب عليها ثمرةٌ فقهيَّةٌ ذات اعتبارٍ، لأنَّ الخلاف في سبب تولية معاوية ليزيد وهل كان متأوِّلًا وهل له فيها عذرٌ، كلُّها مباحث تاريخيَّةٌ لا فقهيَّةٌ، فالسَّلامة وطهارة القلب خيرٌ للمسلم.

فمن أحسن الظَّن بمعاوية ورأى أنَّه اجتهد فأخطأ فهو خيرٌ ممَّن اجتهد وأبغضه وأخطأ[١]. وسيجد أنَّ ثَمَّ ظروفًا وأمورًا تجعل له في هذا الاختيار وجه تأويلٍ وبحثٍ عن المصلحة لا يمكن أن ينكر[٢].

وأمَّا الأحكام الفقهيَّة فليست مرتبطةً بإساءة الظَّن في معاوية أو حسن الظَّن فيه، فتولية العهد صحيحةٌ بشروطها المعتبرة، والتَّوريث محرَّمٌ، فهي أحكام ظاهرة لا تتأثر بسبب إحسان الظن أو عدمه.

يبقى مسألة تصحيح العهد للأب أو الابن بناءً على فعل معاوية، وهذه أيضًا ليست مرتبطةً بإحسان الظَّن بمعاوية أو سوء الظَّن به، فيمكن تصحيح ذلك أو رفضه بناءً على أدلَّةٍ أخرى.

يبقى بعد هذا أن ثَمَّ عوامل مهمَّةً تضع اجتهاد معاوية هنا في موقعه الصَّحيح حتَّى عند من يقول بتخطئته، ففي اختياره ليزيد مراعاةً لاختلاف الأمَّة، ولمصلحة اجتماع النَّاس، ومراعاة أهل الحلِّ والعقد من بني أميَّة حيث لا يرضون بسواهم، ولو عهد لغيرهم فلا يأمن من مخالفته بما يوقع الفتنة، خاصَّة أنَّ شوكة بني أميَّة قد قويت وزادت بعد مقتل عثمان وما جرى بعده من أحداثٍ وفتنٍ، فإذا أضيف لذلك توسُّع البلدان وضعف المواصلات كان لا بدَّ من وضع حدٍّ لمشكلة اختيار الخليفة الَّذي أصبح عسيرًا بعد الأحداث والفتن الَّتي جرت، كما أنَّ البيئة الَّتي كان عليها عصر معاوية تختلف عن البيئة الَّتي كانت عليها

---

(١) انظر: منهاج السّنة النبوية (٤/ ٣٧٢).
(٢) انظر: مقدمة ابن خلدون (٢٠٣) و(١٩٩)، إكليل الكرامة (٣٤).

الخلافة الرّاشدة، كما لم يكن متاحًا كثيرًا ممّا هو متاحٌ في الحالة المعاصرة[١].

فقد تغيّر الوضع فانتقلت الشّوكة وجماعة أهل الحلّ والعقد من المدينة إلى الشّام، كما أن الفتن جعلت من الصّعوبة أن يتّفق المسلمون على خليفةٍ، وإمكانيات الحكم ورجاله أصبح موجودًا عند أهل الشّام[٢] ولهذا لما توفّي يزيد بن معاوية جاء الحصين بن نمير قائد جيش يزيد فعرض على ابن الزّبير الذّهاب إلى الشّام حتّى يبايعه النّاس[٣] وما ذاك إلّا لظهور شوكتهم.

والمقصد أنَّ هذا بحثٌ عن عذرٍ يتأوّل فيه لمعاوية، وأنَّ الحكم بخطأ الفعل لا يعني تأثيم الشّخص وإسقاط عدالته والإساءة إليه، كما أنَّ إحسان الظّن لا يعني تصحيح الفعل.

فخلاصة الجواب عن هذا السُّؤال أنَّ إشكاليّات واقعنا المعاصر لا يصحُّ اعتبارها امتدادًا جبريًا لانحرافاتٍ سياسيّةٍ ابتدأت من عهد الدّولة الأمويّة، إنّما المنهج الصّحيح أن تقرأ واقعك لتعرف حدود الخلل وأدوات علاجه، لا أن تتحوّل المشكلة إلى افتعال مشكلةٍ جديدةٍ، وأنَّ ما يذكره بعض

---

(١) انظر: محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، الدّولة الأموية (٣٥٥)، نظام الحكم في الشّريعة والتّاريخ (٢٠٣)، أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي (٢٠٦-٢٠٨)، من أصول الفكر السّياسي الإسلامي (٣٥٢)، نظام الحكم في الإسلام، لمحمد فاروق النّبهان (١٠٦) النّظرية الإسلامية في الدّولة، لحازم الصّعيدي (٣١٨-٣١٩)، النّظريّات السّياسية الإسلامية (١٩١).

(٢) انظر: الدّولة الأموية المفترى عليها (٢٩٥)، معاوية بن أبي سفيان، لمنير الغضبان (٣١٨-٣١٩).

(٣) انظر: تاريخ الطّبري (٥/ ٥٠٢).

المعاصرين من كون ترك الشُّورى هو أساس الخلل الَّذي حدث في التَّاريخ الإسلاميِّ وهو سبب ما يعاني منه العالم الإسلاميُّ اليوم هو مجازفةٌ علميَّةٌ لا تثبت أمام النَّقد العلميِّ والفحص الموضوعيِّ.

❊ ❊ ❊

الفصل الثَّاني
حرِّيَّة التَّرشيح

وفيه مبحثان:

المبحث الأوَّل: مفهوم حرِّيَّة التَّرشيح في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر.

المبحث الثَّاني: حرِّيَّة التَّرشيح في ضوء فقه الصَّحابة.

المبحث الأوّل
مفهوم حرّيّة التّرشيح في النّظام السّياسيّ المعاصر

تقوم حرّيّة التّرشح في النُّظم السّياسيّة المعاصرة على أحقّيّة المواطن في ترشيح نفسه للولايات، فيكون هذا حقًّا للجميع إذا اجتمعت فيه شروطٌ محدودةٌ كسنٍّ محددة ومؤهّل قراءةٍ معيَّنٍ، ويكون هذا الحقّ منوطًا بتقدُّمه بطلب هذه الولاية.

فالمقصود بالتّرشيح هو حقُّ الفرد في طلب ولاية منصبٍ أو وظيفةٍ عامّةٍ من وظائف الدَّولة يُختار صاحبها بناءً على رغبة أغلبيَّة من يحقُّ لهم الاختيار[١].

وطريقة التّرشيح في النُّظم السّياسيَّة المعاصرة تسير على طريقة أن يتقدَّم المرشَّح برغبته في تولّي ولايةٍ معيَّنةٍ ويعرض برنامجه للجمهور، ويدخل في منافسةٍ مع عددٍ من المنافسين له من أجل الحصول على أكبر عددٍ من أصوات النَّاخبين[٢].

وتتفاوت النُّظم في حجم الشُّروط الواجب توفّرها فيمن يتقدَّم في الولاية، وعادةً ما تحتاج الرّئاسة العامَّة لشروطٍ إضافيَّةٍ تزيد عن غيرها

(١) انظر: الحقوق السّياسية للرعية، لأحمد العوضي (٩٩)، المشاركة في الحياة السّياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، لمشير المصري (١٠)، الحقوق والحريات السّياسية في الشّريعة الإسلامية، لرحيل غرايبة (٨٥-٨٦).

(٢) انظر: الحرّيّة السّياسية، لعبد النّاصر وهبة (٣٣٢).

من المناصب، وهو ما يختلف من بلدٍ لآخر، وشروط الرِّئاسة عادةً تكون اشتراط الجنسيَّة والأهليَّة المدنيَّة والسِّياسيَّة والكفاءة العلميَّة والدِّيانة(١).

وأمَّا ما عداها فيشترط الجنسيَّة وبلوغ سنٍّ معيَّنٍ يزيد أو ينقص عن العشرين قليلًا، وكمال الأهليَّة بأن يكون الشَّخص عاقلًا، والصلاحيَّة الأدبيَّة بأن يكون حسن السِّيرة والسُّلوك(٢).

❊ ❊ ❊

(١) انظر: الحرِّيَّة السِّياسية، لعبد النّاصر وهبة (٣٣٤-٣٤٨).
(٢) انظر: الحرِّيَّة السِّياسية (٢٤٢-٢٦٥).

المبحث الثَّاني: حرِّيَّة التَّرشيح في فقه الصَّحابة

حين ننتقل ببحث التَّرشيح إلى فقه الصَّحابة سنجد أنَّنا بحاجةٍ لبحث أمرين مهمَّين فيما يتعلَّق بموضوع التَّرشيح:

الأوَّل: من له حقُّ التَّرشُّح في فقه الصَّحابة؟

الثَّاني: طلب الولاية في فقه الصَّحابة.

المطلب الأوَّل: من له حقُّ التَّرشح في فقه الصَّحابة

إنَّ الغاية من الحرِّيَّات في النِّظام اللِّيبرالي هو حماية الفرد والمحافظة على كيانه في مواجهة السُّلطة بينما في الولايات الشَّرعيَّة هي غايةٌ اجتماعيَّةٌ ترمي للمحافظة على إقامة الدِّين في المجتمع(١).

ونظرًا لاختلاف الغاية بين النِّظامين فإنَّ الولايات في فقه الصَّحابة ليست حقوقًا شخصيَّةً للفرد، بل هي وظائف ومصالح عامَّةٍ ينظر فيها إلى الأصلح والأنفع في تحقيق مقاصدها، فنظر الصَّحابة متَّجهٌ إلى الولاية وما هو الأصلح لها، ونظر النُّظم العاصرة متَّجهٌ إلى الفرد وأحقيَّته في تولِّي أيِّ ولايةٍ.

(١) انظر: الخليفة توليته وعزله (٣٠٧).

ومن شواهد مراعاة هذا الأصل عند الصَّحابة:

-الحرص على الأفضل للولاية:

فلمَّا عزل عمر شرحبيل بن حسنة قال شرحبيل: «يا أمير المؤمنين أعجزتُ أم خنتُ؟ قال: لم تعجز ولم تخن. قال: ففيم عزلتني؟ قال: تحرجت أن أؤمِّرك وأنا أجد أقوى منك»[١].

وقال عمر معبِّرًا عن هذه السِّياسة الرَّاشدة: «إنِّي لأتحرَّج أن استعمل الرَّجل وأنا أجد من هو أقوى منه»[٢].

ولهذا كان اختيار الخلفاء الرَّاشدين مبنيًّا على أنَّهم هم الأفضل - كما سبق - وليس المقصود منه أن يكون فاضلًا في نفسه ودينه فقط، بل أن يكون هو الأصلح لتولِّي هذه الولاية، فيراعى فيها القوَّة:

لهذا قال عمر بن الخطَّاب ﷺ: «ولو علمت أنَّ أحدًا من النَّاس أقوى عليه منِّي لكنت أقدَّم فتضرب عنقي أحبَّ إليَّ من أن أليه»[٣].

وقال: «كان واللَّه أن أقدَّم فتضرب عنقي لا يقرِّبني ذلك من إثمٍ أحبَّ إليَّ من أن أتأمَّر على قومٍ فيهم أبو بكرٍ»[٤].

---

(١) أخرجه عبد الرّزاق (٩٧٧٠) من طريق الزّهري؛ به، وهذا مرسل.
(٢) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٣٠٥)، والبلاذري في أنساب الأشراف (١٠/ ٣٥٤) من طريق الزهري، عن عمر؛ به، وهذا مرسل، فالزّهري لم يدرك عمر.
(٣) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٢٧٥)، والبلاذري في أنساب الأشراف (١٠/ ٣٠٧) من طريق القاسم بن محمد، عن عمر؛ به، وهذا مرسل، فمحمد بن القاسم لم يدرك عمر.
(٤) أخرجه البخاري (٦٤٤٢).

وهو قابلٌ للاجتهاد، فليس وصف الأفضليَّة محدَّدًا لشخصٍ بعينه، بل فيه نسبيَّةٌ تختلف فيها الأنظار.

ولهذا اختلف الصَّحابة يوم السَّقيفة، فالأنصار رشَّحوا سعدًا، وأبو بكرٍ رشَّح عمر وأبا عبيدة، والعبَّاس رشَّح عليًا، فاختلفوا في تحديد الشَّخص المناسب.

فالمراد به إذن الأصلح والأفضل للولاية وليس مجرَّد الفضل في نفسه.

لهذا قال النَّبيُّ ﷺ: «يا أبا ذر إنِّي أراك ضعيفًا وإنِّي أحبُّ لك ما أحبُّ لنفسي لا تأمَّرنَّ على اثنين ولا تولينَّ مال يتيمٍ»[١].

وحين بعث عمرو بن العاص أميرًا على الجيش قال: «إنِّي لأبعث الرَّجل وأدع من هو أحبُّ إليَّ منه ولكنَّه لعلَّه أن يكون أيقظ عينًا وأشدَّ سفرًا - أو قال مكيدةً»[٢].

ولهذا كان النَّبيُّ ﷺ يولِّي بعض عمَّاله لمصلحة قومه لا شخصه[٣].

ومن سيرة عمر أنَّه لا يراعي الأفضل في دينه فقط، بل كان يراعي معه مزيد المعرفة بالسِّياسة مع اجتناب ما يخالف الشَّرع منها[٤].

قال ابن حجر العسقلاني: «وكان رأي معاوية في الخلافة تقديم الفاضل في القوَّة والرَّأي والمعرفة على الفاضل في السَّبق إلى الإسلام والدِّين

---

(١) أخرجه مسلم (٤٧٢٠).

(٢) أخرجه معمر في جامعه (٢٠٦٥٨- مصنف عبدالرَّزاق) من طريق الحسن البصري ومحمد بن سيرين، عن النَّبي ﷺ؛ به، وهذا مرسل.

(٣) انظر: الفروع (٦/ ٤١٩).

(٤) انظر: فتح الباري (١٣/ ١٩٨).

والعبادة، فلهذا أطلق أنَّه أحقُّ»[١].

-الحرص على صفات الوالي:

فإذا كانت النُّظم المعاصرة تقتصر في الولاية على الحدِّ الأدنى من الشُّروط، بما يجعل المشاركة حقًّا لجميع المواطنين، فإنَّ ثمَّ شروطًا للولاية في فقه الصَّحابة لا تجعل الولاية متاحةً للجميع، بل لا بدَّ من شروطٍ مسبقةٍ في الوالي، لأنَّ الولاية لها غاياتٌ وأهدافٌ فلا بدَّ أن يكون الوالي محقِّقًا لها، وهذا يتطلَّب شروطًا مسبقةً.

ومن الشُّروط الَّتي راعاها الصَّحابة:

شرط القرشيَّة للخلافة:

وكان الصَّحابة يستشهدون بأحاديث نبوية على اشتراط القرشيَّة في الحاكم، فحين علم معاوية أنَّ عبد اللَّه بن عمرو بن العاص يحدِّث أنَّه سيكون ملكٌ من قحطان غضب معاوية فقام فأثنى على اللَّه بما هو أهله ثمَّ قال: أمَّا بعد، فإنَّه بلغني أنَّ رجالًا منكم يتحدَّثون أحاديث ليست في كتاب اللَّه ولا تؤثر عن رسول اللَّه ﷺ فأولئك جهالكم فإيَّاكم والأماني الَّتي تضلُّ أهلها فإنِّي سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «إنَّ هذا الأمر في قريشٍ لا يعاديهم أحدٌ إلَّا كبَّه اللَّه على وجهه ما أقاموا الدِّين»[٢].

وكان مما قاله عمر في بيعة أبي بكرٍ: «نشدتكم باللَّه يا معشر الأنصار ألم تسمعوا رسول اللَّه ﷺ، أو من سمعه منكم، وهو يقول: الولاة من قريشٍ

---

(١) فتح الباري (٧/ ٤٠٤).

(٢) أخرجه البخاري (٣٥٠٠).

ما أطاعوا اللَّه واستقاموا على أمره؟ فقال من قال من الأنصار: بلى، الآن ذكرنا»[١].

وقال أبو بكرٍ: «ولقد علمت يا سعد أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال وأنت قاعدٌ: قريش ولاة هذا الأمر فبرُّ النَّاس تبع لبرِّهم وفاجرهم تبع لفاجرهم، فقال له سعد: صدقت، نحن الوزراء وأنتم الأمراء»[٢].

شرط الأمانة وتقوى اللَّه:

قال البخاريُ: «وكانت الأئمّة بعد النَّبيِّ ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا أسهلها فإذا وضح الكتاب والسُّنَّة لم يتعدَّوه إلى غيره»[٣].

ولمَّا قال رجلٌ لعمر: «فأين أنت من عبد اللَّه بن عمر؟ يريد أن يستخلفه قال عمر: قاتلك اللَّه واللَّه ما أردت اللَّه بهذا»[٤]. قال هذا مع ظهور فضل عبد اللَّه بن عمر لأنَّه ربَّما يكون أشار عليه بدافع كونه ابنًا للخليفة، والواجب أن يكون الاختيار لأمانته وعلمه وقوَّته.

ولمَّا دخل سعدٌ على سلمان يعوده، قال له سعد: «اعهد إلينا عهدًا يا أبا عبد اللَّه نأخذ به، فقال: اذكر اللَّه عند همِّك إذا هممت، وعند يدك إذا قسَّمت، وعند حكمك إذا حكمت»[٥]. فكان الخوف من اللَّه

(١) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٢) حسن لغيره: تقدم تخريجه.

(٣) صحيح البخاري، باب قول اللَّه تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾.

(٤) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٤٣١٢)، وهناد في الزّهد (٥٦٦)، وأحمد في الزّهد =

واستحضار ذكره ومراقبته ممَّا يجب أن يتَّصف به الوالي والحاكم.

قال عمر بن الخطَّاب: «الرَّعيَّة مؤدِّية إلى الإمام ما أدَّى الإمام إلى الله، فإذا رتع الإمام رتعوا»[١].

شرط الإسلام:

وفيه القصَّة الشَّهيرة في نهي عمر عن تولية الكتابة لنصرانيٍّ، حيث نهى أبا موسى الأشعري عن اتِّخاذه كاتبًا نصرانيًا، وقال: «لا تكرموهم إذ أهانهم الله، ولا تدنوهم إذ أقصاهم الله، ولا تأتمنوهم إذ خوَّنهم الله عزَّ وجلَّ»[٢].

وقيل لعمر: «إنَّ ها هنا حائكًا من أهل الحيرة نصرانيًا، فلو استكتبته؟ قال: قد اتَّخذت إذًا بطانةً من دون المؤمنين»[٣].

وسيرًا على هدي عمر كتب عمر بن عبد العزيز في عزل من كان من العمَّال من أهل الذِّمة وألَّا يستعان بهم[٤].

= (٨٢٥)، والحاكم (٤/ ٣٥٣) وهو صحيح بمجموع طرقه. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

(١) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٢٩٢) من طريق الحسن البصري، عن عمر؛ به. وهذا إسناد منقطع، فالحسن لم يدرك عمر.

(٢) أخرجه البيهقي (١٠/ ٢١٦) وفي الشّعب (٨٩٣٩) بإسناد حسن، وفي سنده سماك بن حرب، تقدم أنه صدوق.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٥٨٧٢) وابن شبة في تاريخ المدينة (٢/ ٦٩٤) والطَّبري في تاريخه (٤/ ٢٠٢) وإسناده صحيح إن كان أبو الدّهقان سمع من عمر، فإنه معدود في أصحاب عبد الله بن مسعود، كما في الثّقات للعجلي (٢١٣٨).

(٤) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٨/ ١٦٤).

وقال: «لا تولِّينَّ أمور أحدٍ من المسلمين أحدًا من أهل ذمَّتهم وخراجهم فتنبسط عليهم أيديهم وألسنتهم فتذلَّهم بعد أن أعزَّهم اللَّه وتهينهم بعد أن أكرمهم اللَّه وتعرِّضهم لكيدهم والاستطالة عليهم مع ما لا يؤمن من غشِّهم إياهم، فإنَّ اللَّه يقول: ﴿لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ﴾ [آل عمران: ١١٨] ويقول: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ [المائدة: ٥١]»(١).

شرط الذُّكورة:

كما استدلَّ عليه أبو بكرة رضي الله عنه في يوم الجمل فقال: «لقد نفعني اللَّه بكلمةٍ سمعتها من رسول اللَّه ﷺ أيام الجمل بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول اللَّه ﷺ أنَّ أهل فارس ملَّكوا عليهم بنت كسرى قال: لن يفلح قومٌ ولَّوا أمرهم امرأة»(٢).

ولهذا ثبت هذا الحكم بالإجماع العمليِّ، فلم يعرف عن الصَّحابة رضي الله عنهم أنهم ولَّوا امرأةً في أيِّ ولايةٍ عامَّةٍ(٣).

شرط العلم بالولاية:

فقد قال جرير عن عمار: «هو واللَّه غير كافٍ ولا مجزٍ ولا عالم بالسِّياسة»(٤). بما يستأنس به على استقرار شرط أهمية العلم في الولاة.

---

(١) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٨/ ١٦٤).

(٢) أخرجه البخاري (٤٤٢٥).

(٣) انظر: المغني، لابن قدامة (٩/ ٣٩-٤٠)، الذَّخيرة (١٠/ ٢٢)، المنتقى شرح موطأ الإمام مالك (٥/ ١٨٢).

(٤) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ١٦٣- ١٦٤) وفي سنده سيف بن عمر التَّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرَّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة، والشَّعبي لم يسمع من عمر!

وحدة الولاية:

فقد قال عمر في السَّقيفة لمَّا قال الأنصار منا أميرٌ ومنكم أميرٌ: «سيفان في غمدٍ، إذًا لا يصطلحان»[١].

وخطب أبو بكرٍ فقال: «لا يحلُّ أن يكون للمسلمين أميران فإنَّه مهما يكن ذلك يختلف أمرهم وأحكامهم وتتفرَّق جماعتهم ويتنازعوا فيما بينهم»[٢].

كما أنَّ الخلافة في عصرهم كانت واحدةً، وبلاد المسلمين واحدةٌ، كلُّها ترجع لخليفةٍ واحدٍ، فمذاهب المهاجرين والأنصار على نصب إمامٍ واحدٍ[٣].

ولم يقتصر الصَّحابة ﷺ على هذه الشُّروط، بل كان الخليفة يبالغ في وضع الشُّروط والقيود على الوالي بما يضمن به كمال تحقيقه لمقاصد الولاية وسلوكه لطريق العدل والخير.

فعن عاصم بن أبي النُّجود «أنَّ عمر بن الخطَّاب كان إذا بعث عمَّاله شرط عليهم ألَّا تركبوا برذونًا، ولا تأكلوا نقيًا، ولا تلبسوا رقيقًا، ولا تغلقوا أبوابكم دون حوائج النَّاس، فإن فعلتم شيئًا من ذلك فقد حلَّت بكم العقوبة»[٤].

---

(١) أخرجه النّسائي في الكبرى (٧٠٨١)، (٨٠٥٥)، وعبدالرّزاق (٩٧٥٨)، والبيهقي (٨/ ٢٤٩)، وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه البيهقي (٨/ ٢٥٠) من طريق محمد بن إسحاق، عن أبي بكر؛ به. وهذا مرسل، فابن إسحاق لم يدرك أبا بكر.

(٣) انظر: الغياثي (٣٢٠).

(٤) أخرجه معمر في جامعه (٢٠٦٦٢- مصنف عبدالرّزاق) عن عاصم بن أبي النّجود، عن عمر؛ به، وهذا مرسل، فعاصم لم يدرك عمر.

وعن أبي حريز قال: «كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري: لا تبيعنَّ، ولا تبتاعنَّ، ولا تشارنَّ، ولا تضارنَّ، ولا ترتشِ في الحكم، ولا تحكم بين اثنين وأنت غضبان»[١].

وعن عبد اللّٰه بن عمران أنَّ عمر بن الخطّاب قال: «لا ينبغي أن يلي هذا الأمر - يعني أمر النّاس - إلّا رجلٌ فيه أربع خلالٍ: اللّين في غير ضعفٍ، والشِّدَّة في غير عنفٍ، والإمساك في غير بخلٍ، والسّماحة في غير سرفٍ، فإن سقطت واحدةٌ منهنَّ فسدت الثّلاث»[٢].

وعن مسعر أنَّ عمر بن الخطّاب قال: «لا يقيم أمر اللّٰه إلّا من لا يصانع ولا يضارع ولا يتبع المطامع، ولا يقيم أمر اللّٰه إلّا رجلٌ يتكلّم بلسانه كلمةً لا ينقص غربه ولا يطمع في الحقِّ على حدَّته يقول لا يطمع فيضعف»[٣].

والعناية بهذه الشُّروط والآداب راجعٌ لإدراك الصَّحابة ﷺ للدور المهمِّ الّذي يقوم به صاحب الولاية، ولهذا كان عمر يقول: «إنَّ النّاس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم»[٤].

والمقصد أنَّ للولاية شروطًا وآدابًا، وهي تختلف من ولايةٍ إلى ولايةٍ،

---

(١) أخرجه عبد الرّزاق (١٥٢٩٠) وفي سنده محمد بن عبيد اللّٰه العرزمي: متروك - كما في التّقريب (٦١٠٨) - وأبو حريز هذا لا يُعرف له سماع من عمر.

(٢) أخرجه عبد الرّزاق (١٥٢٨٨) وفي سنده يحيى بن العلاء البجلي: رُمي بالوضع -كما في التّقريب (٧٦١٨)- وشيخه ابن عمران لا يُعرف له سماع من عمر.

(٣) أخرجه عبد الرّزاق (١٥٢٨٩)، وسنده صحيح إلى مسعر، لكن يبقى أن مسعرا لم يسمع من عمر، فهو مرسل.

(٤) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٣٩٢) بإسناد حسن، من طريق سعيد بن المسيب، عن عمر؛ به. وقد اختلف العلماء في سماع سعيد من عمر، والأقرب أنه سمع منه.

فلكلِّ ولايةٍ شروطها بحسب طبيعة الولاية ومقصدها، وليس غاية البحث هنا التَّطرُّق لكلِّ ولايةٍ ومعرفة شروطها، إنَّما إثبات أصل مراعاة الصَّحابة لوجود شروطٍ ومؤهِّلاتٍ في الولاة.

فالاختلاف بين فقه الصَّحابة في التَّرشُّح وما عليه النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة قائمٌ على طبيعة النَّظر إلى الولاية، ويترتَّب عليه من الآثار:

أوَّلًا: ضرورة أن يكون المتولِّي للتَّرشيح مستوفيًا للشُّروط الشَّرعيَّة لتولِّي الولاية، فلا يكفي أن يكون مواطنًا ليتقدَّم لأيِّ ولايةٍ، بل يجب أن يكون مؤهَّلًا للولاية، ولكلِّ ولايةٍ شروطها، نظرًا لأنَّ الشُّروط يضمن بها تحقيق الوالي لمقصد الولاية وأن لا تنحرف عن غايتها، بخلاف النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة فليس ثمَّ شروطٌ مسبقةٌ إلَّا في الحدِّ الأدنى.

ولهذا قال الفقهاء أنَّ من لا يجوز له تولِّي القضاء ممَّن لم تجتمع فيه شروط القضاء لا يجوز له طلبه، فما حرم توليته حرم طلبه[١]. ولا يجوز الشَّفاعة فيه ولا إعانته عليه[٢].

وذكروا أنَّه يجب على الإمام أن يعرف في القاضي أنَّه صالحٌ للقضاء بنفسه أو بسؤاله عنه[٣].

---

(١) انظر: المغني (١٤/٧)، شرح منتهى الإرادات (٦/ ٤٦٥)، الأحكام السلطانية، لأبي يعلى (٧٠)، روضة الطَّالبين (٨/ ٨٠-٨١)، تبصرة الحكام (١/ ١٥)، الأحكام السلطانية، للماوردي (٩١)، الشرح الكبير، للدردير (٦/٦)، معين الحكام، للطرابلسي (١٠).

(٢) انظر: شرح منتهى الارادات (٦/ ٤٦٥).

(٣) انظر: الفروع (٦/ ٤١٩)، شرح منتهى الارادات (٦/ ٤٦٥)، أدب القضاء، لابن أبي الدّم (٤٩).

وأوجبوا على وليِّ الأمر منع من ليس أهلًا للقضاء[١].

وليس هذا خاصًا بالقضاء، بل إنَّ حكم طلب الولايات الأخرى كحكم طلب القضاء[٢]. وبناءً عليه فما سبق من الأحكام في القضاء تشمل كلَّ الولايات، فليس لغير المؤهَّل أن يرشِّح نفسه ولا أن يختار للولاية.

ثانيًا: أن لا يكتفى بمجرَّد اجتماع الشُّروط، بل لا بدَّ من النَّظر في كون المتولِّي من الأقوياء الأكفاء الَّذين يعطون الولاية حقَّها، كما راعى الصَّحابة الأفضل، غير أنَّ الأفضل لا تعني الأفضليَّة في جانبٍ معيَّنٍ من الدِّين، بل هو الأصلح والأبصر بالولاية، وهو يتفاوت، كما أنَّ طاعة النَّاس وخضوعهم ورضاهم مقصدٌ معتبرٌ في الأفضليَّة فيقدَّم المفضول بسببها على الفاضل، فيمكن وضع شروطٍ عامَّةٍ تجعل المؤهَّلين للتَّرشُّح لديهم قدرٌ كافٍ من البصيرة بالولاية والقدرة عليها، ولا يكون هذا متاحًا للجميع.

والعلم المشترط للولاية يختلف باختلاف الزَّمان فإنَّ استحقاق الإمامة في هذا العصر يتوقَّف على علومٍ تزيد عمَّا كان مطلوبًا في الولايات المتقدمة[٣].

وكما راعى عمر صفاتٍ إضافيَّةً في الوالي من تواضعه وزهده وقربه من النَّاس بما يعني مزيد عنايةٍ بالشُّروط والمواصفات المثاليَّة الَّتي يجب الاجتهاد في تحلِّي الأمير بها.

---

(١) انظر: الفروع (٦/ ٤٢٥).

(٢) انظر: فتح الباري (١٣/ ١٢٤)، حسن السّلوك (٧٧)، حاشية ابن عابدين (٨/ ٤٠)، نيل الأوطار (١٧٠٠).

(٣) انظر: الخلافة، لمحمد رشيد رضا (٢٤).

وأمَّا النُّظم المعاصرة فإنَّها تقتصر عادةً على الحدِّ الأدنى من الشُّروط، ولا تتجاوز ذلك إلى مراعاة شروطٍ إضافيَّةٍ تحول دون أحقِّيَّة النَّاس في الولاية، لأنَّ ذلك ينافي أحقِّيَّة النَّاس في التَّرشح للولاية.

والواقع أنَّ النُّظم السِّياسيَّة وإن كانت نظريًا لا تحول دون أيِّ شخصٍ وبين التَّرشُّح لأيِّ ولايةٍ، لكنَّها واقعيًا وعمليًا تتطلَّب من الإمكانات الماليَّة والإعلاميَّة ما لا يتحقق إلَّا لفئةٍ قليلةٍ جدًّا.

ثالثًا: من الآثار - وهو المطلب الثاني في هذا المبحث - ترك طلب الولاية، فلأنَّ الولاية في الإسلام وظيفةٌ وتكليفٌ ينظر فيها للمصلحة العليا للأمَّة وليست حقًّا فرديًا للشَّخص، فقد نهت الشَّريعة عن طلب الولاية، فهو صريحٌ في أنَّ الوظائف العامَّة ليست حقًّا للفرد إذ لو كانت حقًّا لما منع طالبها منها[١].

كما أنَّ من يطلبها فهو إنَّما يريدها لمقاصد خاصَّة وهذه المقاصد تنافي مقصد الشَّريعة من كون هذه الولاية وظيفةً تحقِّق المصلحة العليا.

فقد رأى عمر شابًا أعجبه فطلب أن يخلو به فإذا هو يسأل القضاء، فقال: «لقد كدت تغرَّني، إنَّ هذا الأمر لا يقوم به من أحبَّه»[٢].

وقال سالم: «بلغني أنَّ عمر قال: لا يحب الإمارة أحدٌ فيعدل»[٣].

وصاح رجلٌ بعمر فقال: «استعملني، فأقبل عمر يضرب جبينه يقول:

---

(١) انظر: أحكام الذِّميين والمستأمنين (٧٧-٧٨).

(٢) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٨٥٥- ٨٥٦) وفي سنده جهالة وانقطاع.

(٣) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٨٥٦) وسنده صحيح إلى سالم، لكن يبقى الانقطاع بين سالم وجده عمر بن الخطاب.

سبحان اللَّه، إن كاد هذا ليغرَّني، لقد قال ما قال، وإنِّي لا أرضى له عملًا»[١].

وأمَّا التَّرشيح المعاصر فهو يقوم على طلب المرشَّح للولاية الَّتي يريد التَّرشُّح لها، فهو الطَّريق الوحيد للولايات الَّتي ينتخب لها، وهذه المسألة تثير إشكاليَّة طلب الولاية في الفقه الإسلاميِّ، لورود أحاديث تنهى عن طلب الولاية.

وحين نتمعن في فقه الصَّحابة، نجد أنَّهم طلبوا الولاية، فقد طلبها سعد بن عبادة والأنصار في السَّقيفة[٢].

وطلبها عليٌّ بعد مقتل عثمان[٣]. ودعا النَّاس إلى البيعة[٤].

وخالدٌ يوم مؤتة[٥].

والشَّاهد الأقوى في هذه الوقائع ليس الاستدلال بوقوعها من بعض الصَّحابة، بل من إقرار عموم الصَّحابة لهم، وعدم الإنكار عليهم، ولو كان منهيًّا عنه أو مذمومًا بإطلاقٍ لما سكتوا عنه، ويشكل عليه ما عرف من نهي النَّبيِّ ﷺ عن طلب الولاية، ومن ظهور سنَّته في عدم تولية من يطلب الولاية، بما يجعل هذا السُّكوت محمولًا على من يطلب الولاية

---

(١) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٨٥٦) وفي سنده أم بكر بنت المسور: مقبولة - كما في التقريب (٨٧٠٦).
(٢) أخرجه البخاري (٦٨٣٠).
(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ١٧)، فتح الباري (١٣/ ٥٤).
(٤) انظر: أنساب الأشراف للبلاذري (٢/ ١٤٨).
(٥) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ١٧).

لاعتبارٍ آخرَ، كإقامة المعروف والنَّهي عن المنكر ونشر الخير، فلا يكون طلب الولاية فيها منهيًّا، كما هو مذهب المالكيَّة[١] والشَّافعيَّة[٢] وروايةٌ في مذهب الحنابلة[٣]. ونصَّ عليه بعض الحنفيَّة[٤].

* * *

(١) انظر: مواهب الجليل (٨/ ٨٦)، شرح الزّرقاني (٧/ ١٢٦)، والشّرح الكبير للدردير (٦/ ٦).

(٢) انظر: المهذب (٣/ ٣٧٦)، الحاوي الكبير (١٦/ ١٠)، وقيده بعض الشافعية بأن لا يكون هناك من هو أولى منه كما في روضة الطّالبين (٨/ ٨١).

(٣) انظر: الإنصاف (١١/ ١٥٦). الفروع، لابن مفلح (٦/ ٤١٨).

(٤) انظر: معين الحكام على القضايا والأحكام، للطرابلسي (١٠)، وانظر في تفصيل أحوال طلب الولاية وأحكامها: الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي (٢٢٩-٢٥٣).

الفصل الثَّالث

حرِّيَّة التَّعبير عن الرَّأي في ضوء فقه الصَّحابة

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأوَّل: مفهوم حرِّيَّة التَّعبير عن الرَّأي في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر.

المبحث الثَّاني: حرِّيَّة التَّعبير عن الرَّأي في ضوء فقه الصَّحابة.

المبحث الثَّالث: المقارنة بين حرِّيَّة الرَّأي في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ والنِّظام السِّياسيِّ المعاصر.

المبحث الرَّابع: حرِّيَّة الاعتقاد لغير المسلمين في ضوء فقه الصَّحابة.

المبحث الأوّل
مفهوم حرّيّة الرّأي في النّظام السّياسيّ المعاصر

المطلب الأوّل: تعريف حرّيّة الرّأي عند المعاصرين

اختلفت تعبيرات المعاصرين في تعريف حرّيّة الرّأي أو حرّيّة التّعبير عن الرّأي، فمن ذلك:

- القدرة على الاختيار بدون إكراهٍ بين مختلف الآراء ومختلف المعتقدات ومختلف الأديان[(١)].

- «الإفصاح عما يرجح في القلب بعد فكرٍ وتأمُّلٍ لمعرفة وجه الصَّواب واستخراج حالة العاقبة في الأحكام الشَّرعيَّة والأمور الدُّنيويَّة»[(٢)].

- التَّعبير عن الأفكار والآراء عن طريق الكلام أو الكتابة أو الأعمال الفنّيَّة بدون رقابةٍ أو قيودٍ حكوميَّةٍ فيما لا يعدُّ مخالفةً لقوانين الدَّولة[(٣)].

- حرِّيَّة الإنسان في طريق النَّظر العقليّ وأساليبه، وحرِّيَّته في الإعلان عن الرَّأي الَّذي توصَّل إليه بالنَّظر والبحث وإشاعته والمنافحة عنه

(١) انظر: القانون الدّستوري والمؤسسات السّياسية، لأندريه هوريو (١/١٦٨).
(٢) التّعبير عن الرّأي، لخالد الشّمراني (٢٤).
(٣) انظر: القيود الجنائية على حرية التّعبير عن الرّأي من خلال وسائل الإعلام، لحمد الرّبيعي (٨).

والإقناع به[١].

- الحرِّيَّة في التَّعبير عن الأفكار والآراء عن طريق الكلام والكتابة والفنّ من دون رقابةٍ أو قيودٍ بما لا يخرج عن القانون والأعراف[٢].

ومن خلال هذه التَّعريفات نتوصَّل إلى أنَّ حرِّيَّة الرَّأي تشمل:

١-اعتناق الآراء بلا تدخلٍ.

٢- التماس المعلومات وتلقِّيها بمختلف الوسائل.

٣- وحرِّيَّته في نشرها[٣].

فحرِّيَّة الفكر هو العنصر الأوَّل لحرِّيَّة الرَّأي، وحرِّيَّة التَّعبير هو العنصر الثَّاني[٤].

فأساس النَّظر في حرِّيَّة الرَّأي متعلِّقٌ بحقِّ الفرد في التَّعبير عن الرَّأي وليس متعلِّقًا بصحَّة الرَّأي، ولا بموافقته للاتِّجاه العامِّ للمجتمع، ولا بفائدته، وذلك لأجل أن لا تمارس السُّلطة وصايتها على الفرد، وتخضعه لمعاييرها، ولئلَّا تكون مرجعًا للآراء أو عائقًا عن تدفُّقها[٥].

---

(١) انظر: دور حرية الرّأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، لعبد المجيد النجار (٤٣-٤٤).

(٢) انظر: حرية الرّأي والإساءة إلى ثوابت ومقدسات الإسلام، لحمدي عبد العظيم (٦٩).

(٣) انظر: النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٥٢٤-٥٢٥)، مبادئ القانون الدّستوري، للسيد صبري (٣٤٢).

(٤) انظر: الضّمانات الدّستورية لحرية الرّأي والحرِّيَّة الشّخصية، لغالب الماضي (١٧-١٩).

(٥) انظر: النّظام القانوني لحرية التّعبير، لحسن محمد هند (١٥)، الحماية الدّستورية =

كما أنَّ حرِّيَّة الرَّأي تتضمَّن حرِّيَّة الوسائل للتَّعبير عن الرَّأي من صحافةٍ وإعلامٍ وسينما وطباعةٍ وغيرها.

ولهذا جاء في إعلان حقوق الإنسان حول حرِّيَّة الرَّأي: «لكلِّ شخصٍ الحقُّ في حرِّيَّة الرَّأي والتَّعبير، ويشمل هذا الحقُّ حرِّيَّة اعتناق الآراء دون أيِّ تدخلٍ، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقِّيها وإذاعتها بأيَّة وسيلةٍ كانت دون تقيُّدٍ بالحدود الجغرافيَّة»[1].

المطلب الثَّاني: مجالات حرِّيَّة الرَّأي

لحرِّيَّة الرَّأي مجالاتٌ عدَّةٌ، من أهمِّها:

١- حرِّيَّة الرَّأي في الجانب السِّياسيِّ.

٢- حرِّيَّة الرَّأي في الجانب الفكريِّ والعقديِّ.

٣- حرِّيَّة الرَّأي في الجانب الشَّخصيِّ.

فحرِّيَّة الرَّأي ليست خاصَّةً بالمشاركة السِّياسيَّة بل هي أشمل، وقد أدرج ضمن الحرِّيَّات السِّياسيَّة لأنَّ جزءًا أساسيًّا من حرِّيَّة الرَّأي متعلِّقٌ بالشَّأن السِّياسيِّ، فالحرِّيَّة السِّياسيَّة تشمل حقَّ الإنسان في أن يبدي رأيه في الأمور العامَّة[2]. ولهذا قيل: «إنَّ حرِّيَّة التَّفكير هي أهمُّ مقوِّمات الحرِّيَّة

= لحرية الرّأي في الفقه والقضاء الدّستوري، لعبد العزيز سالمان (٧٥)، القيود الجنائية على حرية التعبير عن الرّأي من خلال وسائل الإعلام، للربيعي (٢٣٥).

(١) المادة التاسعة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، انظر: موسوعة حقوق الإنسان (١٣).

(٢) انظر: حقوق الإنسان، لمحمد الغزالي (٦٧).

السِّياسيَّة»[١].

ولأنَّ حرِّيَّة الرَّأي في النِّهاية تؤدِّي إلى حكم النَّاس لأنفسهم وللانتقال السِّلميِّ للسُّلطة[٢].

كما أنَّ حرِّيَّة الرَّأي تثير عادةً الخلاف بين الأقطاب المسيطرة على المشهد السِّياسيِّ.

❊ ❊ ❊

(١) مفهوم الحرِّيَّة في الإسلام، لروزنتال (١٥٥).
(٢) انظر: الضَّمانات الدُّستورية لحرية الرَّأي والحرِّيَّة الشَّخصية (٢٢).

المبحث الثَّاني
حرِّيَّة التَّعبير عن الرَّأي في فقه الصَّحابة

مقصود حرِّيَّة الرَّأي في الفكر السِّياسيِّ المعاصر والَّذي شاعت مفاهيمه، وبناءً عليه كتبت كلُّ هذه الدِّراسات هو حقُّ الفرد في التَّعبير عن رأيه بحيث يأمن من تعرُّض السُّلطة له بالعقاب أو التَّخويف الَّذي يمنعه من إبداء رأيه.

فحرِّيَّة الرَّأي تعني سقوط العوائق الَّتي تحول دون تعبير الشَّخص عن ذاته ومجتمعه وأن تترك الحكومة للأفراد ميادين حرَّةً للحديث بشكلٍ مستقلٍّ عنها[١]. فيصبح بإمكان الفرد أن يعبِّر عن فكره في أيِّ أمرٍ كان من دون موافقةٍ من الدَّولة ولا ترخيصٍ مسبقٍ منها[٢].

فحرِّيَّة الرَّأي كما يقرِّر القانونيُّ دوجي تعني أنَّ الدَّولة تعطي تأكيدًا صادقًا أنَّها لا تفرض فهمًا على خلاف ما يرغبه المواطنون، كما أنَّها لا تعاقبه في حال كون فكرته لا ترتضيها الدَّولة[٣].

فالمفترض أن تتَّجه الدِّراسات الشَّرعيَّة الَّتي تؤصِّل لحرِّيَّة الرَّأي من خلال هذا المسار، فتبيِّن ما هو التَّصوُّر الشَّرعيُّ في تدخُّل السُّلطة في حرِّيَّة التَّعبير عند الأفراد.

---

(١) انظر: النّقد المباح في القانون المقارن، لعماد النّجار (١١).
(٢) انظر: الحريات العامة في الإسلام، لمحمد غزوي (٢٠).
(٣) انظر: النّقد المباح في القانون المقارن (١١-١٢).

أو يمكن أن يسلك الباحث طريقًا آخر فيجعل لحرِّيَّة الرَّأي مفهومًا منطلقًا من قواعد وأدلَّة الشَّريعة يكون أوسع وأشمل من هذا المفهوم مع ضرورة تعرُّضه لهذا المفهوم الشَّائع.

غير أنَّ المطَّلع يلحظ على كثيرٍ من الدِّراسات المعاصرة أنَّ الحديث عن حرِّيَّة الرَّأي أصبح يتَّجه إلى طريقة الباب الَّذي يجمع فيه كلَّ شيءٍ له علاقةٌ بالرَّأي والكلام في الشَّريعة، فيتحدَّث عن آداب الحديث وعيوبه، ثمَّ المحرَّمات الشَّرعيَّة في الكلام وعن الواجبات الشَّرعيَّة، وعن الشُّورى والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر والنَّصيحة، والتَّثبُّت، ويتطرَّق لآداب الجدل والاستقلال بالرَّأي، وعن الصَّدع بالحقِّ ومقاومة الظُّلم، والأمن من الخوف، والجهر بالسُّوء، والإعراض عن الجاهلين، والحكمة، والحجَّة، والمراء، إلخ.

والحقيقة أنَّ هذا خارجٌ عن حرِّيَّة الرَّأي الَّتي يبحث عن إجابة أسئلتها، ولم يقدِّم نظريَّةٍ متكاملةٍ في قالبٍ بحيث يخرج منها بقواعد أو تصوُّرٍ شرعيٍّ معيَّنٍ، إنَّما أصبحت وعاءً يجمع فيه كلَّ شيءٍ له علاقةٌ بالموضوع.

فمثلًا تجد أنَّ من الموضوعات الأساسيَّة الَّتي تعرض عادةً موضوع الشُّورى والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، وهو في حقيقة الأمر أحد مجالات الرَّأي وليس هو مقابلًا لحرِّيَّة الرَّأي في الفكر السِّياسيِّ، فهو جزءٌ من حرِّيَّة الرَّأي، كما أنَّ الحرِّيَّة فيها متعلِّقةٌ بواجبٍ أو مندوبٍ وليس بمجرَّد أمرٍ مباحٍ، فالوجوب لا حرِّيَّةَ في تركه، ولا يستدلُّ به على حرِّيَّة الفعل والتَّرك.

فمنهج البحث الَّذي سأسلكه هنا أن أحرِّر الحكم الفقهيَّ لحرِّيَّة الرَّأي

حسب مفهومها القانوني المعاصر المتعلِّق بترك تعرُّض السُّلطة للآراء.

ولهذا فالمدخل الصَّحيح لبحث هذه القضيَّة هو من خلال تمييز ذات الآراء وتقسيمها بحسب حكم الشَّريعة فيها.

.وحين نفحص الرَّأي الَّذي يصدر من الإنسان نجده يرجع إلى:

الرَّأي المشروع واجبًا كان أو مستحبًّا.

الرَّأي المنهي عنه محرَّمًا كان أو مكروهًا.

الرَّأي المباح.

ولكلِّ واحدٍ منها حكمه وتفصيلاته، ويكون الموقف منه بحسب مكانة الرَّأي، فما كان رأيًا عظيم المصلحة يحقِّق للفرد والأمَّة الثَّمرة والمصلحة الكبرى فهو مشروعٌ، لا يقال فيه بحرِّيَّة التَّعبير عنه، بل له مقامٌ أشرف من ذلك، فلا يكون للمسلم حرِّيَّة التَّهاون فيه بل يشرع المحافظة عليه بحسب درجة مشروعيَّته، وما كان من الآراء عظيم الضَّرر والفساد فلا يقال بالسَّماح له كما يسمح للرَّأي النَّافع المباح، فلدينا تمييزٌ نستطيع به أن نمنع الضَّار ونسمح بالنَّافع، وأمَّا الرَّأي المباح فلا يتعرَّض له لأنَّه من جنس المباحات.

وقد يعترض على هذا: بأنَّ السَّماح بتدخُّل الدَّولة لمنع بعض الآراء هو ذريعةٌ لمنع غيرها من الآراء النَّافعة، وأنَّك إن سمحت للسُّلطة بالتَّدخُّل في الأمور الدِّينيَّة فلا يمكن وضع حدودٍ لذلك[1].

وهذا اعتراضٌ يسعى لهدم الأساس الشَّرعيِّ للتَّمييز بين الآراء ومنع ما

(١) انظر: رسالة في التَّسامح، لجون لوك (١٠٠).

يضاد الشّريعة منها.

وهو اعتراضٌ صحيحٌ في النّظام الّذي لا يملك معيارًا يستطيع به تمييز الضّار من النّافع، أو الّذي لا يرى أنّ ثمّ معيارًا يستطيع أن يفعل، فيلجأ حينها إلى اعتماد القول بأنّ منع البعض سيؤدّي إلى منع البقيّة، والإشكال في ذلك راجعٌ لعدم المعيار الّذي يستطيع من خلاله معرفة الصّواب من الخطأ وليس لأنّ منع البعض سيؤدّي فعلًا إلى منع البقيّة، لأنّه إن كان لديك القدرة والاستطاعة على إقامة نظامٍ لا يستطيع أن يمنع أيَّ رأيٍ ولو أراد لعدَّ ذلك منه تجاوزًا وإخلالًا يحاسب عليه، فلك القدرة على إقامة نظامٍ يمنع بعض الآراء دون بعضٍ ولو تجاوز ذلك لحوسب عليه.

وأمّا التّجاوزات الّتي تحصل من السّلطة في قمعها ومنعها للآراء الواجبة والمباحة بلا سببٍ صحيح فهذا لا يقتضي إباحة كلّ الآراء حتّى نأمن من ظلم الدّولة، بل يقتضي أن توضع الضّمانات الّتي تمنع الدّولة من منع ما يحرم عليها منعه، فالحاجة هنا هي إلى الضّمانات الّتي تمنع الدّولة من الوقوع في المظالم والمحرّمات، ولهذا فالآراء الّتي تشكّل خطرًا على النّظام السّياسيّ المعاصر فإنّه يمنعها ويعاقب عليها، ولا يقول إنّ هذا سيكون ذريعةً لتسلّط الحكومة واستبدادها، إنّما يقول هذا في القضايا الّتي لا يعبأ بها كالقضايا ذات الاعتبار الدّينيّ.

ولهذا فالنّظام السّياسيُّ الإسلاميُّ سيتميّز عن الفكر السّياسيّ المعاصر بميزة القدرة على تمييز الآراء فيمنع بعض المضارّ والمفاسد الّتي لا يستطيع الفكر السّياسيُّ الغربيُّ أن يمنعها لعدم إيمانه بها أو خشيته من

تسلُل ذلك إلى غيرها، كما أنَّ النِّظام الإسلاميَّ له القدرة على تعزيز بعض الآراء ليرفع من شأنها لعظم مصلحتها.

وبناءً عليه، يمكن تقسيم حرِّيَّة الآراء من حيث الإباحة القانونيَّة وعدم تعرُّض السُّلطة لها إلى الأقسام التَّالية:

١-**الرَّأي المحرَّم**: وهو كلُّ رأيٍ يقع في معارضةٍ لأصولٍ وكلِّيَّاتٍ ومحكماتٍ شرعيَّةٍ، مثل:

النُّطق بكلمة الكفر[1].

نشر الكفر والبدع والشُّبهات[2].

الكلام بغير علمٍ والتَّخرُّص في أحكام الدِّين[3].

إفساد المجتمع والإضرار بمصالحه وإثارة الشَّغب والفتن فيه[4]، الاعتداء على الآخرين[5].

---

(١) انظر: أصول النِّظام الاجتماعي في الإسلام (١٧٥).

(٢) انظر: حرية الرَّأي، للسحيباني (٦٢-٦٦)، الحرِّيَّة في العالم، لوهبة الزّحيلي (١٢٢)، نظرية الدّولة في الإسلام، لعبد الغني بسيوني (٣١٨)، الحريات العامة في الأنظمة السّياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٢٦١)، المشاركة في الحياة السّياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة (١١٢)، حرية الرّأي، لتركي اليحيى (٥٨) و(٧٩)، السّلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي، لكمال صلاح محمد رحيم (٥٦١)، النظرية السّياسية الإسلامية لحقوق الإنسان الشرعية (٧٦).

(٣) انظر: حرية الاعتقاد، لتيسير العمر (٢٠٥)، التّعبير عن الرّأي، للشمراني (٦٤).

(٤) انظر: حرية الاعتقاد، لتيسير العمر (٢٠٥)، منهاج الإسلام في الحكم (١٤٩)، الفرد والدّولة في الإسلام (٨٠)، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، للشيشاني (٥٧٢-٥٧٣).

(٥) انظر: حرية الاعتقاد، لتيسير العمر (٢٠٥).

الاعتداء على حرّمات الدّين ودعائمه أو الاستخفاف بالشّريعة ونبذها أو الطّعن في الإسلام أو رسوله[١].

الرّأي الّذي يؤول إلى الفعل غير المشروع وإن كان في أصله مشروعًا[٢].

القذف والسّب واللّمز والخوض في الأعراض والإساءة للمسلمين وأذيّتهم[٣].

إشاعة الفاحشة والرّذيلة وما فيه إثارةٌ للغرائز والشّهوات[٤].

البذاءة والفحش في الكلام[٥].

---

(١) انظر: حق الحرّيّة في العالم، لوهبة الزّحيلي (١٢٢)، منهاج الإسلام في الحكم (١٤٩)، الفرد والدّولة في الإسلام، لعبد الكريم زيدان (٧٩)، نظرية الدّولة في الإسلام، لعبد الغني بسيوني (٣١٧)، المواطنة في الشّريعة الإسلامية، لياسر حسن (٤٥٢)، الحريات العامة في الإسلام، لمحمد غزوي (٥٨)، الأمة هي الأصل، لأحمد الرّيسوني (٦٩)، حرية الرّأي في الإسلام، لقطب الريسوني (١٩٦-١٩٧

(٢) انظر: التّعبير عن الرّأي، للشمراني (١١٠).

(٣) انظر: دعائم الحكم في الشّريعة الإسلامية والنّظم الدّستورية المعاصرة، لإسماعيل البدوي (٢٣٩-٢٤٠)، الفرد والدّولة في الإسلام، لعبد الكريم زيدان (٧٩)، نظرية الدّولة في الإسلام، لعبد الغني بسيوني (٣١٨)، أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام (١٧٥)، التّشريع الجنائي الإسلامي، لعبد القادر عودة (١/ ٣٥)، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، للشيشاني (٥٧٣).

(٤) انظر: منهاج الإسلام في الحكم، لمحمد أسد (١٤٩)، الأمة هي الأصل (٧٠)، حرية الرّأي في الإسلام، لقطب الريسوني (٢٠٠)، حرية الرّأي، لعلي السّحيباني (٥٥).

(٥) انظر: نظرية الدّولة في الإسلام، لعبد الغني بسيوني (٣١٧)، الحريات العامة في الأنظمة السّياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٢٦١).

السُّخرية من معتقدات الآخرين[١].

فهذه الآراء محرَّمةٌ شرعًا، ومجرَّمةٌ قانونًا، يعاقب النِّظام عليها بما يحمي الفرد والمجتمع من أضرارها وآثارها.

الأدلَّة الشَّرعيَّة على منع الآراء المحرَّمة:

الدَّليل الأوَّل:

أنَّه من جنس المنكرات الَّتي جاءت الشَّريعة بالنَّهي عنها والَّتي حدَّد النَّبيُّ ﷺ كيفيَّة التَّعامل معها بقوله: «من رأى منكم منكرًا فليغيِّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[٢].

وكلُّ ما يقال في المنكرات من نصوصٍ دالَّةٍ على منزلة الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر وخطورة تركه يقال هنا.

الدَّليل الثَّاني:

عقوبة المرتدِّ عن دينه كما قال النَّبيُّ ﷺ: «من بدلَّ دينه فاقتلوه»[٣] فالنُّطق بكلمة الكفر توجب الاستتابة وضرورة التَّراجع وهو دليلٌ على منع جنسٍ معيَّنٍ من المحرَّمات ويصلح جوابًا عن من يرفض العقوبة على الرَّأي مطلقًا وإن كان لا يصلح بذاته على منع الرَّأي المحرَّم كلِّه لأنَّ الدَّليل أخصُّ، فهو متعلِّقٌ بنوعٍ من أنواع الرَّأي المحرَّم وليس بكلِّ الآراء المحرَّمة.

---

(١) انظر: حرمات لا حقوق، لعلي جريشة (١٠٨).

(٢) أخرجه مسلم (٤٨) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري (٦٩٢٢).

الدَّليل الثَّالث:

أنَّ أهل الذِّمة يعاقبون على ما يرون إباحته من العقائد والشَّعائر - كما سيأتي - مع كونهم يعتقدون إباحته، ومع كون الإسلام يبيح لهم ما لا يبيح للمسلم، فإذا عوقبوا على الرَّأي فالمسلم من بابٍ أولى.

الدَّليل الرَّابع:

عمل الصَّحابة ﷺ:

فثمَّ شواهدُ كثيرةٌ تثبت إيقاع الصَّحابة ﷺ العقوبة على الآراء المحرَّمة، فمن ذلك:

١- لما استأذن أبو موسى الأشعري على عمر رجع حين وجده مشغولًا فسأله عن السَّبب فقال له: «إنَّا كنا نؤمر بهذا، فقال: فأتني على هذا ببينةٍ أو لأفعلنَّ بك»[(١)].

٢- وعن ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما أنَّ الحر بن قيس استأذن لعمّه عيينة بن حصين فلما دخل عيينة بن حصن على عمر بن الخطَّاب فقال: «هي يا ابن الخطَّاب، فواللَّه ما تعطينا الجزل ولا تحكم بيننا بالعدل، فغضب عمر حتَّى همَّ أن يوقع به فقال له الحر بن قيس: يا أمير المؤمنين إنَّ اللَّه تعالى قال لنبيه ﷺ: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ وإنَّ هذا من الجاهلين، واللَّه ما جاوزها عمر حين تلاها عليه وكان وقَّافًا عند كتاب اللَّه»[(٢)].

٣- وعن سعيد بن المسيب: «أنَّ أبا هريرة أقبل من البحرين حتَّى إذا كان بالرَّبذة، وجد ركبًا من أهل العراق محرمين، فسألوه عن لحم صيدٍ وجدوه

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧٣٥٣) ومسلم (٢١٣٥).
(٢) أخرجه البخاري (٤٦٤٢).

عند أهل الرَّبذة، فأمرهم بأكله. قال: ثمَّ إنِّي شككت فيما أمرتهم به، فلما قدمت المدينة ذكرت ذلك لعمر بن الخطَّاب، فقال: عمر: ماذا أمرتهم به؟ فقال: أمرتهم بأكله. فقال عمر بن الخطَّاب: لو أمرتهم بغير ذلك لفعلت بك يتواعده»[(١)].

٤- وما جاء في تأديب عمر رضي الله عنه لصبيغ ومنع النَّاس من مجالسته لما رآه يتتبَّع متشابه القرآن[(٢)].

٥- وعن القاسم بن محمَّدٍ أنَّه قال: «سمعت رجلًا يسأل عبد اللَّه بن عبَّاسٍ عن الأنفال؟ فقال ابن عبَّاسٍ: الفرس من النَّفل، والسَّلب من النَّفل. قال: ثمَّ عاد الرَّجل لمسألته: فقال ابن عبَّاسٍ ذلك أيضًا، ثمَّ قال الرَّجل: الأنفال الَّتي قال اللَّه في كتابه ما هي؟ قال القاسم: فلم يزل يسأله حتَّى كاد أن يحرجه ثمَّ قال ابن عبَّاسٍ: أتدرون ما مثل هذا؟ مثل صبيغ الَّذي ضربه عمر بن الخطَّاب»[(٣)].

٦- وعن سعيد بن المسيب: «أنَّ عمر بن الخطَّاب اختصم إليه مسلمٌ ويهوديٌّ، فرأى عمر أنَّ الحقَّ لليهوديِّ، فقضى له، فقال له اليهودي: واللَّه لقد قضيت بالحقِّ، فضربه عمر بن الخطَّاب بالدِّرة، ثم قال: وما يدريك؟»[(٤)].

٧- وجرى بين عبيد اللَّه بن عمر وبين المقداد كلامٌ فشتم عبيد اللَّه

(١) إسناده صحيح: أخرجه مالك في الموطأ (١/٣٥١- ٣٥٢) بإسناد صحيح.
(٢) أخرجه معمر في جامعه (٢٠٩٠٦- مصنف عبدالرّزاق) بأسانيد فيها ضعف وقد يحسن بمجموع طرقه، وفيه أثر صحيح عن ابن عباس، الآتي بعد هذا.
(٣) أخرجه مالك في الموطأ (٢/ ٤٥٥) بإسناد صحيح.
(٤) أخرجه مالك في الموطأ (٢/ ٧١٩) بإسناد صحيح، وقد تقدم ذكر اختلاف العلماء في سماع سعيد من عمر، والأقرب أنه سمع منه، والله أعلم.

المقداد فقال عمر: «دعوني أقطع لسانه لا يجترئ أحدٌ بعده فيشتم أحدًا من أصحاب رسول اللَّه ﷺ»(١).

٨- وقال عليٌّ رضي الله عنه: «لا يفضِّلني أحدٌ على أبي بكرٍ وعمر إلَّا جلدته حدَّ المفتري»(٢).

٩- وعن عباية بن رفاعة قال: «ذُكر قتل كعب بن الأشرف عند معاوية فقال ابن يامين: كان قتله غدرًا، فقال محمَّد بن مسلمة: يا معاوية أيغدر عندك رسول اللَّه ﷺ ولا تنكر؟! واللَّه لا يظلِّني وإياك سقف بيتٍ أبدًا، ولا يخلو لي دم هذا إلَّا قتلته»(٣).

١٠- وخطب عمر فقال: «ومن يضلل فلا هادي له، فقال له نبطي: إنَّ اللَّه لا يضل أحدًا، فقال له عمر: والَّذي نفسي بيده لئن عدت لها لأضربنَّ الَّذي فيه عيناك»(٤).

---

(١) أخرجه الخرائطي في مساوئ الأخلاق (٤٥) وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٨/ ٥٩-٦٠) من طريق عبداللَّه البهي؛ به، وهذا مرسل، فالبهي لم يدرك عمر بن الخطاب.

(٢) أخرجه عبداللَّه بن أحمد في زوائده على فضائل الصَّحابة (٤٩)، (٣٨٧)، وابن ابي عاصم في السّنة (١٢١٩) وفي سنده أبو عبيدة بن الحكم، لم أقف له على ترجمة، وقد ذكر الذَّهبي في الميزان (١/ ٢٧٥) أمية بن الحكم، وقال: «عن الحكم بن حجل، وعنه ابنه مهجع، لا يُعرف». فإن كان هو أبو عبيدة: فمجهول، وإلا لم أقف له على ترجمة.

(٣) أخرجه الطَّحاوي في مشكل الآثار (١/ ١٩٠- ١٩١) والبيهقي في دلائل النبوة (٣/ ١٩٣) بسند صحيح.

(٤) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٨٢٦- ٨٢٨) بسند ضعيف، وفي سنده مسلمة ابن عبداللَّه الجهني، عن عمه أبي مشجعة بن ربعي، وكلاهما: مقبول - كما في التقريب (٦٦٥٩)، (٨٣٦٩) -.

١١- وعن أبي عثمان النَّهدي قال: «كتب عاملٌ لعمر بن الخطَّاب إليه أنَّ ها هنا قومًا يجتمعون فيدعون للمسلمين وللأمير، فكتب إليه عمر: أقبل بهم معك، فأقبل وقال عمر للبوَّاب: أعدَّ سوطًا فلمَّا دخلوا على عمر علا أميرهم ضربًا بالسَّوط»[(١)].

وتبعهم في ذلك عمر بن عبد العزيز، فقد ضرب عمر بن عبد العزيز رجلًا سبَّ معاوية ثلاثة أسواطٍ[(٢)].

وضرب عمر بن عبد العزيز من شتم عثمان ثلاثين سوطًا[(٣)].

وقال عمر بن عبد العزيز في القدريَّة: «أرى أن يستتابوا فإن تابوا وإلَّا قتلوا»[(٤)].

وسأل غيلان عن العلم فقال: «قد علم اللَّه كلَّ نفسٍ ما هي عاملةٌ وإلى ما هي صائرةٌ، فقال عمر: والَّذي نفسي بيده لو قلت غير هذا لضربت عنقك»[(٥)].

---

(١) أخرجه ابن وضاح في البدع (١٩) بإسناد حسن.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٥/ ٣٨٤) بإسناد حسن.

(٣) أخرجه اللّالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السّنة والجماعة (٢٣٨٣) وفي سنده صدقة بن عبداللّه السّمين: ضعيف - كما في التّقريب (٢٩١٣) -.

(٤) إسناده صحيح: أخرجه ابن أبي عاصم في السّنة (١٩٩) والخلال في السّنة (٨٧٦) بسند صحيح.

(٥) أخرجه عبداللّه بن أحمد في السّنة (٨٣٨) وابن بطة في الإبانة الكبرى (١٨٤١) وفيه ضعف، وأخرج الآجري في الشّريعة (٥١٤) - بسند حسن -قصة لقاء غيلان بعمر بن عبد العزيز وأنه حجبه أيامًا ودعا عليه بالصّلب إن لم يصدق في توبته، وليس فيها ذكر التّهديد بضرب العنق.

وعن الضّحاك: «رأيت عمر بن عبد العزيز يسجن القصّاص ومن يجلس إليهم»[١].

فهذه آثارٌ عدّةٌ كان العقاب فيها على آراءٍ.

ومن الأخبار المستفيضة عن الصّحابة قتلهم للمرتدّ، والرِّدّة قد تكون بالرّأي والكلام، ومن آثارهم في قتل المرتدّ:

١- فقد قتل أبو بكرٍ أمّ قرفة الفزارية وكانت قد ارتدّت عن الإسلام فأمر بها فقتلت[٢].

٢- وبعث عمر سريةً فوجدوا رجلًا من المسلمين تنصّر بعد إسلامه فقتلوه فأخبر عمر فقال: «هل دعوتموه إلى الإسلام؟ قالوا لا، قال: فإنّي أبرأ إلى اللّه من دمه»[٣].

٣- وكتب عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطّاب أنّ رجلًا يبدلُ بالكفر بعد إيمانٍ فكتب إليه عمر: «استتبه فإن تاب فاقبل منه وإلّا فاضرب عنقه»[٤].

---

(١) أخرجه ابن وضاح في البدع والنّهي عنها (٣٨) وفي سنده عمر بن هارون البلخي: متروك -كما في التّقريب (٤٩٧٩).

(٢) أخرجه الدّارقطني (٣٢٠٢» من طريق سعيد بن عبدالعزيز، أن أبا بكر؛ به. وهذا مرسل، فسعيد لم يدرك أبا بكر. ولذا قال البيهقي عن هذا الطّريق في معرفة السّنن والآثار (١٢/ ٢٥٥): «وهذا منقطع»، وبمثله قال الحافظ في إتحاف المهرة (٨/ ٢٣٤).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٢٧٣٩) من طريق أبي علاقة، أن عمر؛ به، وأبو علاقة هذا لم يدرك عمر بن الخطاب.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٢٧٤٤) وفي سنده حجاج بن أرطاة: صدوق كثير الخطأ والتّدليس - كما في التّقريب (١١١٩) -.

٤- عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف وعبد اللّه بن عامر قالا: «كنّا مع عثمان في الدّار وهو محصورٌ فخرج عثمان يومًا متغيّرًا لونه فقال: إنَّهم ليواعدوني بالقتل؟ فقلنا: يكفيكهم اللّه يا أمير المؤمنين، قال: بم يقتلوني؟ وقد سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: لا يحلُّ دم امرئٍ مسلمٍ إلّا بإحدى ثلاث: رجلٌ كفر بعد إسلامه أو زنى بعد إحصانه أو قتل نفسًا بغير حقٍّ فواللّه ما زنيت بجاهليّةٍ ولا إسلامٍ ولا قتلت نفسًا بغير نفسٍ ولا تمنّيت بديني بدلًا مذ هداني اللّه عزَّ وجلَّ فبم يقتلوني؟»[1].

٥- وعن سليمان بن موسى أنّه بلغه عن عثمان بن عفان أنه دعا إنسانًا كفر بعد إيمانه إلى الإسلام ثلاثًا فأبى فقتله[2].

٦- وقال عثمان: «يستتاب المرتدُّ ثلاثًا»[3].

٧- وعن عكرمة قال: «أتي عليٌّ رضي الله عنه بزنادقةٍ فحرَّقهم فبلغ ذلك ابن عبّاسٍ فقال: لو كنت أنا لم أحرِّقهم لنهي رسول اللّه ﷺ لا تعذِّبوا بعذاب اللّه ولقتلتهم لقول رسول اللّه ﷺ: من بدَّل دينه فاقتلوه»[4].

كما وردت رواياتٌ كثيرةٌ عن إقامة عليٍّ لحدّ الرِّدَّة[5].

---

(١) أخرجه أحمد (٤٣٧)، وأبو داود (٤٥٠٢)، والتّرمذي (٢١٥٨)، وابن ماجه (٢٥٣٣)، والنّسائي (٤٠١٩). وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه عبد الرّزاق (١٨٦٩٢) وفي سنده إبهام الرّواة عن عثمان.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٢٧٥٥) من طريق سليمان بن موسى، عن عثمان؛ به، وسليمان هذا لم يدرك أحدا من الصّحابة.

(٤) أخرجه البخاري (٦٩٢٢).

(٥) انظر: مصنف ابن أبي شيبة: (٢٨٩٨٦)، (٢٩٠٠٢)، (٢٩٠٠٣)، (٢٩٠٠٤)، =

٨- وقال ابن عمر: «يستتاب المرتدُّ ثلاثًا، فإن تاب ترك وإن أبى قتل»[١].

٩- وعن عبيد اللّٰه بن عبد اللّٰه بن عتبة قال: «كان ناسٌ من بني حنيفة ممن كانوا مع مسيلمة الكذاب يفشون أحاديثه ويبكونه فأخذهم ابن مسعودٍ إلى عثمان فكتب إليه أن ادعهم إلى الإسلام فمن شهد منهم أن لا إله إلّا اللّٰه واختار الإيمان على الكفر فاقبل ذلك منهم وخلِّ سبيلهم فإن أبوا فاضرب أعناقهم فاستتابهم فتاب بعضهم وأبى بعضهم فضرب أعناق الّذين أبوا»[٢].

١٠- وقال عبد اللّٰه بن مسعود: «إذا قتل المرتدُّ ورثه ولده»[٣].

١١- ولمّا قدم معاذ بن جبل على أبي موسى في اليمن ألقى له وسادةً وقال: «انزل، فإذا رجلٌ عنده موثَّقٌ، فقال: ما هذا؟ قال: كان يهوديًا فأسلم ثمّ تهوّد، فقال: اجلس، قال: لا أجلس حتّى يقتل، قضاء اللّٰه ورسوله ثلاث مراتٍ فأمر به فقتل»[٤].

= (٢٩٠٠٥)، (٢٩٠٠٧)، (٢٩٠٠٨)، (٣٢٧٤٠)، (٣٢٧٤١)، (٣٢٧٣٨)، (٣٢٧٦٤)، (٣١٣٨٤). ومصنف عبد الرزاق: (١٨٧١٠)، (١٨٧١٥)، (١٩٧٢١)، (١٩٢٩٦)، (١٨٧٠٩)، (١٨٦٩١). ومعرفة السّنن والآثار للبيهقي: (٣/ ٢١٢)، (٢٦٦)، (٨/ ٢٠١).

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٨٩٨٧) وفي سنده إبهام الرّواة عن ابن عمر.

(٢) أخرجه عبدالرّزاق (١٨٧٠٧) عن معمر، عن الزهري، عن عبيدالله، عن أبيه؛ به، وهذا سند صحيح متصل، وقد خولف معمر في هذا الإسناد، والأرجح تقديم رواية معمر.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٢٧٦٦) من طريق القاسم بن عبدالرّحمن، عن جده ابن مسعود، وهذا مرسل، لعدم سماع القاسم من جده.

(٤) أخرجه البخاري (٦٩٢٣).

١٢- وأقام ابن الزُّبير الحدَّ على امرأةٍ قال عنها أخوه مصعب إنَّها تزعم النُّبوَّة[١].

١٣- وكتب عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطَّاب أنَّ رجلًا يبدلُ بالكفر بعد إيمانٍ فكتب إليه عمر: استتبه فإن تاب فاقبل منه وإلَّا فاضرب عنقه[٢].

فهذه نصوصٌ عن أبي بكرٍ وعمر وعثمان وعليٍّ ومعاذ وأبي موسى وابن عبَّاسٍ وابن عمر وابن مسعودٍ وابن الزُّبير وعمرو بن العاص كلُّها في قتل المرتدِّ.

وهذا يدلُّ على أنَّه لا حرِّيَّة للرِّدَّة عند الصَّحابة، بل وثمَّ عقوبة صارمة في التَّعامل معها وهي القتل، ولم يكن الصَّحابة يفرِّقون في الرِّدَّة بين القول والفعل، بل إن القول هو سبيل معرفة الرِّدَّة غالبًا.

الدَّليل الخامس:

ما جاء في الشَّريعة من النَّهي عن الضَّرر، كما قال النَّبيُّ ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[٣].

والضَّرر في الشَّريعة ليس مقتصرًا على الضَّرر الماديِّ والاعتداء المباشر

---

(١) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٦/ ٩٥-٩٦).

(٢) في سنده ضعف: تقدم تخريجه.

(٣) صحيح بمجموع طرقه: أخرجه أحمد (٢٨٦٥) وابن ماجه (٢٣٣٧) من حديث عبدالله بن عباس، وأحمد (٢٢٧٧٨) وابن ماجه (٢٣٤٠) من حديث عبادة بن الصامت، وقد روي أيضا من حديث أبى سعيد الخدرى، وأبى هريرة، وجابر بن عبدالله، وعائشة بنت أبى بكر، وثعلبة بن أبى مالك، وأبى لبابة رضى الله عنهم. وقد ذكر الألباني طرقه وصححه في إرواء الغليل (٣/ ٤٠٨) رقم: (٨٩٦).

على الأشخاص، فهذا ضررٌ ممنوعٌ، لكنَّ الضَّرر الَّذي يمسُّ دين النَّاس ويفسد علاقتهم باللّه ويحرّف اعتقادهم هو أعظم ضررًا، فإثارة سؤال (هل يعاقب على الرَّأي) هو مبنيٌّ على تأثُّرٍ بفلسفةٍ ليبراليَّةٍ وضعيَّةٍ ترى التَّسامح مع أيِّ رأيٍ دينيٍّ مهما كان لأنَّها لا تهتمُّ له، ولا تراه مضرًّا[١].

فحين تُضيِّق مساحة العقاب على الرَّأي فتجعله محصورًا على الجانب الماديِّ فهي منسجمةٌ مع رؤيتها فلا تعاقب على شيءٍ لا تراه مضرًّا، لكنَّ هذا لن يكون مفهومًا في الفقه الإسلاميِّ الَّذي يقوم على أنَّ حفظ الدِّين هو أعظم المقاصد الشَّرعيَّة، وأنَّ التَّعدي على جناب اللّه وجناب رسوله ﷺ هو أعظم الاعتداء.

فمناط الضَّرر في الشَّريعة يقع على السُّلوك ويقع على الرَّأي، فتصوُّر أنَّ التَّجريم يكون على السُّلوك دون الآراء غير مفهومٍ في السِّياق الإسلاميِّ، بل يوقع قائله في اضطرابٍ وتناقضٍ، فإذا عوقب على السُّلوك فمن الطَّبيعيِّ أن يعاقب على الرَّأي الَّذي يحرِّض ويحسِّن هذا السُّلوك، وهذا متقرِّرٌ في النُّظم المعاصرة فالتَّحريض على الجرائم هو جريمةٌ، فإذا كان شرب الخمر والزنا محرمًا، فالآراء الَّتي تحسِّنها وتحرِّض النَّاس عليها هي مجرمةٌ مثلها وأشدُّ، أمَّا القول بأنَّ التَّجريم في الأوَّل دون الثَّاني فخلطٌ غير مفهومٍ في الفقه الإسلاميِّ.

ولهذا فمن الاضطراب الشَّديد والتَّناقض غير المفهوم أن يقول أحدٌ إنَّ الطَّعن في ذات اللّه أو في ذات النَّبيِّ ﷺ ليس جريمةً لأنَّه من قبيل حرِّيَّة الرَّأي، بينما الطَّعن في شخصٍ أيِّ أحدٍ من النَّاس جريمةٌ يعاقب عليها

---

(١) انظر: عن الحرِّيَّة، لجون سيتوارت مل (١٨).

القانون ويظنُّ أنّه بهذا يقدّم رأيًا فقهيًّا! فهل أصبحت أعراض عامّة النّاس أعظم مكانةً من عرض النّبي ﷺ!

فهذا الخلل الظّاهر لا يمكن أن ينسجم مع مسلكٍ فقهيٍّ، وكلُّ مسلمٍ يعرف من نفسه أنَّ الطّعن في رسول اللّه ﷺ أشدُّ إضرارًا وألمًا عليه من الطّعن في شخصه، إنّما ينسجم هذا مع الرُّؤية اللّيبراليّة الّتي تحيّد الجانب الدّيني عن كونه ضررًا، وعليه فلا ترى في الطّعن في الأديان والأنبياء في الأصل أيَّ ضررٍ إن لم يترتّب عليه أضرارٌ ماديَّةٌ.

الدّليل السّادس:

أنَّ مناط التّجريم في الشّريعة هو ورود نهيٍ من الشّارع، فسواءٌ كان سلوكًا أو رأيًا فهذا وصفٌ غير مؤثّرٍ، فالشّريعة لا تلاحظ كونه رأيًا أو سلوكًا، فهذا تفريق خارجٌ عن الشّريعة، فما دام أنّه معصيةٌ للّه تعالى فهو جريمةٌ، فكون هذه الجريمة صدرت من اللّسان أو عبر الجوارح، كلّها أوصافٌ لا تزيل التّجريم، فاستحضار هذا الفرق ليس ناشئًا من أصلٍ شرعيٍّ، ولهذا لا تجد الفقهاء المتقدّمين يذكرون هذا التّفريق لأنّه لا معنى له.

لهذا يعرّف الفقهاء التّعزير بأنّه تأديبٌ على ذنوبٍ لم تشرّع لها الشّريعة حدًّا ولا كفارةً[1].

فسائر المعاصي فيها التّعزير[2].

---

(١) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (٢٥٦)، الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٢٧٩)، معين الحكام، للطرابلسي (١٩٤)، تبصرة الحكام، لابن فرحون (٢/ ٢١٧).

(٢) انظر: المحلى (٢٢١٤).

ومناطها مرتبطٌ بالمعصية، ولهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

«وهذا أصلٌ متَّفقٌ عليه أنَّ كلَّ من فعل محرَّمًا أو ترك واجبًا استحقَّ العقوبة فإن لم تكن مقدَّرةً بالشَّرع كان تعزيرًا يجتهد فيه ولي الأمر»[1].

فـ«العقاب لا يجوز أن يكون إلَّا على ترك واجبٍ أو فعل محرَّمٍ ولا يجوز إكراه أحدٍ إلَّا على ذلك»[2].

ولهذا اختلف الفقهاء في الإنكار في مسائل الخلاف على أقوالٍ، ليس منها قولٌ يجعل مناط الإنكار متعلِّقًا بالسُّلوك دون الرَّأي، بل المناطات المؤثِّرة هي الإجماع أو ظهور النَّصِّ أو مذهب المحتسب[3]، وكلُّها تدور حول اعتبار الشَّريعة له، وليس منها كون المنكر سلوكًا أو رأيًا.

فكلُّ ما حرَّمته الشَّريعة فهو مجرَّمٌ رأيًا كان أو سلوكًا، مع مراعاة أنَّ الشَّريعة لا تعاقب إلَّا على المنكر الظَّاهر الَّذي ثبت على صاحبه، فإن كان خفيًا لم يثبت على صاحبه أو كان من منكرات قلبه فهي معاصٍ لا عقاب فيها لانتفاء شرط العقاب، كما أنَّ العقاب مرتبط بفقه المصلحة ولا يلزم من استحقاق العقوبة أن يعاقب.

وعليه، فكلُّ ما ورد عن الصَّحابة في العقوبة على السُّلوك يصلح دليلًا على العقوبة على الرَّأي لأنَّ التَّفريق بينهما ليس معتبرًا عند الصَّحابة.

وقد ذهب بعض المعاصرين إلى التَّفريق بين الجريمة والمعصية، فما كلُّ

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٧٩).

(٢) إقامة الدّليل على بطلان التّحليل، ضمن الفتاوى الكبرى (٦/ ٣٣٩).

(٣) انظر: حكم الإنكار في مسائل الخلاف، لفضل إلهي (٩-١٠٩)، الإنكار في مسائل الخلاف، لعبدالسّلام المجيدي (٦٦-٧٠).

معصيةٍ تكون جريمةً، إذ ثمَّ معاصٍ لا تجرَّم قانونًا[١].

وهذا في أصله صحيحٌ، فليس كلُّ معصيةٍ في الشَّرع يعاقب عليها قانونًا، إنَّما السُّؤال المهمُّ، ما ضابط هذه المعصية الَّتي لا تكون جريمةً؟ فحين نرجع للفقهاء نجد أنَّ هذا محصورٌ في المعاصي القلبيَّة الَّتي لا تجريم عليها كالحسد والجبن والبخل[٢] ومثله في المعاصي الَّتي يستتر بها الإنسان، كما ثمَّ أحوال معيَّنةٍ ذكروا أنَّه لا تعزير فيها مثل قطع أطراف نفسه[٣].

أمَّا القول بأنَّ المعاصي المجرَّمة ما كان مرتبطًا بالحقوق، والمعاصي غير المجرَّمة ما لم يرتبط بها فهو قولٌ بعيدٌ عن الفقه وهو يسقط المفهوم السِّياسيَّ العلمانيَّ على الفقه الإسلاميِّ، فالفكر السِّياسيُّ العلمانيُّ هو الَّذي يعتبر المنهيَّات الدِّينيَّة من قبيل الآداب والأخلاق فلا يجرِّم فيها لكنَّ هذا غير مفهومٍ في الفقه.

ومثله من يضيِّق جانب التَّجريم القانونيِّ في المحرَّمات الشَّرعيَّة فيضع شروطًا إضافيَّةً عليها، فلا يكفي النَّهي الشَّرعيُّ ليجعله مستحقًّا للتَّجريم القانونيِّ، بل لا بدَّ من حدوث ضررٍ على المصلحة العامَّة، وأن يحدث توافقٌ بين جمهور المواطنين عليه[٤].

---

(١) انظر: العقيدة والسّياسة، للؤي صافي (١٧٠-١٧١).

(٢) انظر: الوجيز في أحكام الحدود والقصاص والتّعزير، لماجد أبو رخية (١٢).

(٣) انظر: التّعزير في الشّريعة الإسلامية، لعبد العزيز عامر (٨٩).

(٤) انظر: بين الشّريعة والسّياسة، لجاسر عودة (٩٤- ٩٦)، العقيدة والسّياسة، للؤي صافي (١٧١-١٧٢).

وهذه قيودٌ إضافيَّةٌ تسعى لتقريب مفهوم التَّجريم في القانون الوضعيِّ من مفهوم التجريم في الشَّريعة، فتجتهد في التَّقريب ما بين مفهومين متناقضين، وفي الحقيقة هي تفسِّر الأحكام الشَّرعيَّة بحسب المعيار الغربيِّ، فاشتراط اتِّفاق جمهور المواطنين على التَّجريم عدا كونه شرطًا أجنبيًا عن الفقه، إلَّا أنَّه في الحقيقة يجعل التَّجريم راجعًا إلى اختيار النَّاس وليس لكونه محرَّمًا في الشَّريعة، فوصف الحرمة الشَّرعيَّة غير مؤثِّرٍ هنا على الحقيقة.

وعدم العقاب على المعاصي يؤدِّي إلى جعله أمرًا مباحًا مكفولًا بالنِّظام، لأنَّ المحظور لا يكون جريمةً إلَّا إذا فرضت عليه عقوبةٌ، أمَّا إذا لم تفرض عقوبةٌ فلا جريمة[(١)].

فالمنكرات العامَّة يجب إنكارها بحسب مراتب الإنكار الثَّلاثة وهذا ينافي القول بأنَّه لا تجريم فيها وأنَّها من جنس المباحات في الدُّنيا، لأنَّ الإنكار يتطلَّب تغييرًا بالقوَّة، كما أنَّ من لوازم هذا أن يعاقب من لا يرتدع إلَّا به، فترك الجرائم من دون عقابٍ يعني جعلها مباحةً.

الدَّليل السَّابع:

أنَّ من واجبات الدَّولة حفظ الدِّين، ومن حفظ الدِّين منع الآراء المبتدعة والشُّبهات المضلَّة الَّتي يكون لها تأثيرٌ على النَّاس وتفسد دينهم، ولهذا نصَّ العلماء على وجوب منعها وعقاب أصحابها[(٢)].

---

(١) انظر: التعزير في الشَّريعة الإسلامية، لعبد العزيز عامر (٨٤).

(٢) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (٢٥)، الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٢٧)، الغياثي (٣٢٩) و(٣٣٦) و(٣٥٠)، إيضاح طرق الاستقامة، لابن المبرد (٦٨) و(٧١).

فهذه من مسؤوليّة الحكم (الإمام راعٍ ومسؤولٌ عن رعيّته)،[١] ومن الرّعاية الواجبة أن يحفظ الدّين بمنع ما يضرُّ به.

ولهذا نصّ الفقهاء على عقاب مجموعةٍ من المنكرات الّتي تعدُّ من قبيل منكرات الرّأي، ومعاقبة مظهرها:

١- كعقوبة من يتصدّى للفتيا وهو غير أهلٍ لها[٢].

٢- وعقوبة من يظهر الأقوال المبتدعة المخالفة للنّصّ والإجماع[٣].

٣- واستتابة المبتدع[٤].

٤- والمنع من إظهار البدع[٥].

٥- ومعاقبة الدّاعية إلى البدع، وهو مستحقٌّ للعقوبة باتّفاق المسلمين[٦] وقد يصل إلى القتل ما لم يندفع فساده إلّا بالقتل[٧].

٦- وقال الإمام أحمد عمّن سبَّ رجلًا من أصحاب رسول اللّه ﷺ: «يضرب وما أراه على الإسلام»[٨].

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٨٩٣) ومسلم (١٨٢٨).

(٢) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (٢٦٨)، الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٢٩٣)، تنبيه الحكام، لابن المناصف (٣٥١-٣٥٣).

(٣) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (٢٦٩)، الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٢٩٣)، الحسبة، لابن تيمية (٤٩-٥٠).

(٤) انظر: تبصرة الحكام (٢/ ٢١٠).

(٥) انظر: تبصرة الحكام (٢/ ٣٣-٣٤).

(٦) انظر: مجموع الفتاوى (٣٥/ ٤١٤).

(٧) انظر: الحسبة لابن تيمية (٥٢)، وانظر: مجموع الفتاوى (٣٥/ ٤١٤).

(٨) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السّنة والجماعة (٧/ ١٢٦٦).

٧- «ومن لم يأتمر بما أمره اللَّه به وينته عمَّا نهى اللَّه عنه، بل يرد على الآمرين بالمعروف، والنَّاهين عن المنكر، فإنَّه يعاقب العقوبة الشَّرعيَّة الَّتي توجب له ولأمثاله أداء الواجبات وترك المحرَّمات»(١).

٨- «ومن نسب إلى رسول اللَّه ﷺ الباطل خطأً، فإنَّه يُعرَّف فإن لم ينته عوقب»(٢).

٩- وقيل عن بعض الكتب الَّتي تحوي كفرِّيات وأكاذيب: «وأقلُّ ما يفعل بمن يروي مثل هذا أن يعاقب عقوبةً تردعه عن مثل ذلك، وكذلك يستحقُّ العقوبة من يكريها لمن يقرؤها ويصدِّق ما فيها ومن ينسخها أيضًا كذلك»(٣).

ونصوصهم في الأمر بإحراق الكتب المحرَّمة كثيرةٌ(٤).

وغيرها من النُّقول(٥).

الدَّليل الثَّامن:

أنَّ الطَّائفة الممتنعة، يجب قتالها باتِّفاق المسلمين(٦). والامتناع قد

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/ ٢٠٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/ ٢٤٠).

(٣) مجموع الفتاوى (١٨/ ٣٥٣).

(٤) انظر بعض نصوص الفقهاء في فضاءات الحرِّيَّة، لسلطان العميري (٤٥٠).

(٥) انظر على سبيل المثال نصوص شيخ الإسلام ابن تيمية في: مجموع الفتاوى (١٨/ ٣٥٠)، (١٨/ ٣٧١)، (٢٣/ ٢١٨)، (٢٣/ ٣٥٤)، (٢٧/ ٣١٣)، (٣٥/ ٥٨)، (٣٥/ ١٠١-١٠٢ و١٠٤)، ودرء تعارض العقل والنَّقل (٣/ ٣٤١)، وانظر: الطّرق الحكمية (٣٩٩-٤٠١).

(٦) انظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٥٦)، (٤٦٨)، (٥١٠) و(٥٤٥)، و(٥٥٧)، جامع العلوم والحكم (١٥٣).

يكون بمجرّد اللّسان، بل لا يعرف في صورٍ كثيرةٍ إلّا من خلال اللّسان، فالطّائفة الّتي تمتنع عن الصّيام أو الصّلاة مثلًا قد لا يعرف حالها إلّا إذا جاهرت أنّها ممتنعةٌ، مع أنّ حالها قد يخفى بدون تعبيرها عن رأيها الّذي يظهر امتناعها عن الشّعيرة.

قال ابن تيمية في سياق الأفعال الّتي تبيح قتال الطّائفة الممتنعة: «كذلك إن أظهروا البدع المخالفة للكتاب والسُّنّة واتّباع سلف الأمّة وأئمّتها؛ مثل أن يظهروا الإلحاد في أسماء اللّه وآياته أو التّكذيب بأسماء اللّه وصفاته أو التّكذيب بقدره وقضائه أو التّكذيب بما كان عليه جماعة المسلمين على عهد الخلفاء الرّاشدين أو الطّعن في السّابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والّذين اتّبعوهم بإحسانٍ أو مقاتلة المسلمين حتّى يدخلوا في طاعتهم الّتي توجب الخروج عن شريعة الإسلام وأمثال هذه الأمور»[1].

الدّليل التّاسع:

ما استفاض عن السّلف رحمهم اللّه في هجر المبتدعة والتّحذير من رأيهم.

والشّاهد من هذا أنّ الموقف من البدعة هو موقفٌ من رأيٍ يجهر به أصحابه، ومع ذلك فلم يكن لهم حرّيّة التّعبير عنه.

فمن خلال ما سبق من دلائل يظهر بجلاءٍ أنّ الرّأي المحرّم ليس له حرّيّةٌ في النّظام السّياسيّ الإسلاميّ.

وقد يعترض على هذا الأصل بقصّة عليٍّ رضي الله عنه مع الخوارج، حيث

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٥١١).

تركهم ولم يتعرَّض لهم مع إشاعتهم لرأيهم البدعيِّ، وعليه أخذ الفقهاء قولهم بأنَّ من أظهر قول الخوارج إلَّا أنَّهم لم يخرجوا عن طاعة الإمام ولم يجتمعوا لحربٍ أو يسفكوا الدَّم الحرام أنَّه لا يتعرَّض لهم[١].

والجواب عنه من جهتين:

الجهة الأولى: إثبات أنَّ هذا الفهم يخالف سيرة عليٍّ رضي الله عنه وسيرة الخلفاء من قبله، بما يعني فساده وغلطه.

الجهة الثَّانية: إثبات أنَّ هذا الفهم لا يتَّفق مع ما يذكره الفقهاء في هذه المسألة.

أمَّا مخالفته لكلام الفقهاء فمن وجوهٍ:

١- أنَّ الفقهاء نصُّوا على أنَّه يجرى على الأفراد البغاة ما داموا تحت القدرة أحكام أهل العدل[٢]. وبناءً عليه فإظهار الأقوال المبتدعة الَّتي تفسد أديان النَّاس وتضلِّلهم ليس أمرًا مباحًا بل يجري عليهم ما يجري على غيرهم.

٢- كما نصُّوا على أنَّ للإمام أن يعزِّرهم إن تظاهروا باعتقادهم وهم مختلطون بأهل العدل[٣]. وبناءً عليه فمن الغلط المحض نسبة القول بأنَّ الفقهاء لا يعزِّرون على الرَّأي بناءً على هذا، مع كون الفقهاء ينصُّون على تعزيرهم.

---

(١) انظر: الشَّرح الكبير، لابن قدامة (٢٧/ ٩٩)، منهاج الطَّالبين (٣/ ١٩٠).
(٢) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (٧٣)، الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٥٤).
(٣) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (٧٣)، الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٥٥).

٣- ونصُّوا على عدم قتالهم ما داموا قائمين بالطَّاعة وتأدية الحقوق[١]. وبناءً عليه فعدم قتالهم مشروطٌ بقيامهم بالحقوق وليس مطلقًا.

وبناءً عليه فكلام الفقهاء متَّجهٌ إلى عدم جواز قتالهم وليس إلى حرِّيَّة نشرهم لمعتقداتهم وضلالاتهم، إنَّما مجرَّد إظهارهم للقول لا يجيز قتالهم مطلقًا، وهذا لا يعني عدم العقوبة عليه، بدليل أنَّ الفقهاء يقولون لا يجوز التَّعرُّض للبغاة إلَّا بعد كشف مظلمتهم ولا يقول أحدٌ إنَّ البغي جائزٌ لا بأس به!

ويؤكِّده أنَّ الفقهاء ذكروا عدم التَّعرُّض لهم إن أظهروا بدعتهم، وعدم التَّعرُّض لهم إن تركوا الجماعات[٢]، وترك الجماعات ليس من قبيل حرِّيَّة الرَّأي، فلازم الاستدلال به على حرِّيَّة الرَّأي أن يقال بحرِّيَّة السُّلوك المحرَّم أيضًا!

وأمَّا مخالفة هذا الفهم لسيرة عليٍّ ﷺ فلما ورد عنه ﷺ من نصوصٍ تثبت أنَّه يقيم العقوبة على الرَّأي كما أقام العقوبة على الرِّدَّة، وفي حدِّ المفتري.

فغاية ما يستدلُّ به من فعل عليٍّ ﷺ هو جواز ترك الطائفة الممتنعة وعدم التعرض لها مراعاة للمصلحة الشرعيَّة ولو عرف أنَّهم يظهرون الأقوال المبتدعة المنحرفة، وليس فيه أنَّ هذا واجبٌ في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، فضلًا أن يكون هذا شاملًا لمن كان تحت القدرة، أو يحكم

(١) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (٧٤)، الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٥٥).
(٢) انظر: منهاج الطّالبين (٣/ ١٩٠).

بأن إشاعة الرّأي الباطل حقٌ لكلّ أحدٍ.

ولهذا لم يثبت أنَّ عليًا ترك لهم الحرّيّة في نشر أقوالهم في المجتمع ولم يصدر منهم شيءٌ من ذلك، بل كان الخوارج منعزلين عن المسلمين فلم يكن ثمّ مجالٌ للدّعوة ونشر الباطل(١).

وأمّا الرّأي المكروه، فالأصل أنّه لا تجريم فيه، وهل يجوز للحاكم أن يعزّر عليه؟ فيه خلافٌ بين الفقهاء(٢)، بناءً على هذا الخلاف يتفرّع القول بحرّيّة الرّأي في المكروهات، فيكون الأصل عدم العقاب عليه إلّا في بعض الأحوال فيكون جوازه ومنعه بحسب هذا الخلاف.

٢- الرّأي المشروع، وهو رأيٌ لا يجوز للنّظام التّعرّض له، بل إنَّ تاركه هو المستحقُّ للجزاء، ومن أمثلته الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، ومحاسبة الحكّام والعمّال، والنّصيحة، والدّعوة إلى الإسلام وتعليم النّاس الخير، ومثله الآراء الاجتهاديّة في المسائل الفقهيّة: «فلا يتعرّض الإمام لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام»(٣).

قال الجويني: «واختلافهم سبب المباحثة عن أدلّة الشّريعة وهو منّةٌ من اللّه ونعمةٌ، وقد قال رسول اللّه ﷺ اختلاف أمّتي رحمةٌ، فلا ينبغي أن يتعرّض الإمام لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام بل يقرُّ كلَّ إمامٍ ومتّبعيه على مذهبهم ولا يصدُّهم عن

---

(١) انظر: فضاءات الحرّيّة (٥٠٢).

(٢) انظر: التّعزير في الشّريعة الإسلامية، لعبد العزيز عامر (٦٣-٦٤).

(٣) الجواهر المضيئة في الآداب السّلطانية، للمناوي (٢٤).

مسلكهم ومطلبهم»[١].

الأدلّة الشّرعيّة على عدم التّعرض للآراء المشروعة:

والرّأي المشروع لا يجوز للحاكم منع النّاس منه، لما يلي:

الدّليل الأوّل:

أنّه من الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وهو من صفات هذه الأمّة ومصدر خيريّتها ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

فليس من حقّ أحدٍ أن يمنع عن الأمّة سلوكًا مدحها اللّه به.

قال ابن تيمية: «ومن منع المنكر عليه فقد حادّ اللّه ورسوله ففي سنن أبي داود عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «من حالت شفاعته دون حدٍّ من حدود اللّه فقد ضادّ اللّه في أمره»»[٢].

الدّليل الثّاني:

ما جاء في الشّريعة من ذمّ التّعرُّض للقائمين بالقسط ﴿وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ٢١] والآراء المشروعة هي من العدل والقسط فلا يجوز التّعرُّض لها.

الدّليل الثّالث:

النُّصوص الشّرعيّة في مدح قول كلمة الحقّ:

---

(١) الغياثي (٣٣٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/ ٣٥٩).

فقد سئل الرَّسول ﷺ أيُّ الجهاد أفضل؟ قال: «كلمة حقٍّ عند سلطانٍ جائرٍ»[١].

ورُوي عن النَّبيِّ ﷺ أنَّه قال: «إذا رأيتم أمَّتي تهاب الظَّالم أن تقول له إنَّك أنت ظالمٌ فقد تُوُدِّع منهم»[٢].

وعن أبي سعيدٍ الخدريِّ رضي الله عنه أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «ألا لا يمنعن رجلًا هيبة النَّاس أن يقول بحقٍّ إذا علمه»[٣].

وقال النَّبيُّ ﷺ: «لا قدِّست أمَّةٌ لا يأخذ الضَّعيف فيها حقَّه غير متعتعٍ»[٤].

وصحَّ عنه أنَّه قال: «ثمَّ إنَّها تخلف من بعدهم خلوفٌ يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون فمن جاهدهم بيده فهو مؤمنٌ ومن

---

(١) أخرجه أحمد (١٨٨٢٨)، والنسائي (٤٢٠٩)، والبيهقي في شعب الإيمان (٧١٧٥) من حديث طارق بن شهاب، وهو حديث صحيح، وقد ذكر الألباني طرقه وصححه في السّلسلة الصّحيحة (١/ ٨٨٦) رقم: (٤٩١).

(٢) أخرجه أحمد (٦٥٢١)، والبزار (٢٣٧٥)، والحاكم (٤/ ١٠٨) وغيرهم من طريق أبي الزّبير المكي محمد بن مسلم، عن عبداللّه بن عمرو؛ مرفوعا. وهذا إسناد منقطع، فأبو الزّبير لم يسمع من ابن عمرو، والحديث ضعفه الألباني في السّلسلة الضّعيفة (٣/ ٤٢١) رقم (١٢٦٤).

(٣) أخرجه أحمد (١١٠١٧)، وابن ماجه (٢٨٧٣)، (٤٠٠٧)، والتّرمذي (٢١٩١)، وإسناده صحيح، والحديث صححه الألباني في السّلسلة الصّحيحة (١/ ٣٢٢) رقم: (١٦٨).

(٤) أخرجه ابن ماجه (٢٤٢٦) وأبو يعلى (١٠٩١) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وفي رواية ابن ماجه بذكر قصة، والحديث صححه الألباني في صحيح التّرغيب والتّرهيب (٢/ ١٧٠) رقم: (١٨١٨).

جاهدهم بلسانه فهو مؤمنٌ ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمنٌ»(١).

وقال: «من رأى منكم منكرًا فليغيِّره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»(٢).

وكان يبايع الصَّحابة عليه، كما قال عبادة بن الصَّامت رضي الله عنه: «بايعنا رسول اللَّه ﷺ على السَّمع والطَّاعة في المنشط والمكره وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول بالحقِّ حيثما كان لا نخاف في اللَّه لومة لائمٍ»(٣).

وعن أبي بكرٍ أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: «إنَّ النَّاس إذا رأوا الظَّالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمَّهم اللَّه بعقابٍ منه»(٤).

وقال: «لتأمرنَّ بالمعروف ولتنهونَّ عن المنكر ولتأخذنَّ على يدى الظَّالم ولتأطرنَّه على الحقِّ أطرًا ولتقصرنَّه على الحقِّ قصرًا»(٥).

فالشَّريعة حثَّت على كلمة الحقِّ، وأثنت على القائمين بها، فمنع كلمة

---

(١) أخرجه مسلم (٥٠) من حديث عبد اللّه بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم (٤٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧١٩٩) ومسلم (١٧٠٩)) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

(٤) أخرجه أحمد (٣٠)، وأبو داود (٤٣٣٨)، وابن ماجه (٤٠٠٥)، والترمذي (٢١٦٨)، (٣٠٥٧)، والنسائي في الكبرى (١١٠٩٢)، والبزار (٦٥- ٦٩)، وإسناده صحيح، والحديث صححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٤/ ٨٨) رقم: (١٥٦٤).

(٥) أخرجه أحمد (٣٧١٣»، أبو داود (٤٣٣٦) - واللفظ له-، وابن ماجه (٤٠٠٦)، والترمذي (٣٠٤٧) من طريق أبي عبيدة بن عبداللّه بن مسعود؛ به، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة (٣/ ٢٢٧) رقم: (١١٠٥).

الحقِّ هو عدوانٌ على الشَّرع ومحادَّةٌ له.

كما أنَّ الشَّريعة نهت عن كتمان الحقِّ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾.

فالقول بجواز تدخُّل السُّلطة لمنع ما يعتقد المسلم وجوبه ينافي تحذير الشَّريعة بالكتمان.

الدَّليل الرَّابع:

أنَّ بيعة الحاكم في الشَّريعة منعقدةٌ على الالتزام بكتاب اللَّه وسنَّة رسوله ﷺ، فصلاحيَّة السُّلطة مقيَّدةٌ بهذه البيعة فليس من حقِّها أن تتجاوز هذا الشَّرط، ومنعها للواجب هو تجاوزٌ له.

ولهذا كانت القاعدة الشَّرعيَّة أنَّ الطَّاعة متعلِّقةٌ بالمعروف، ومنع الآراء المشروعة هو منعٌ لشعيرةٍ من شعائر اللَّه فلا طاعة للحاكم فيه.

الدَّليل الخامس:

أنَّ الآراء المشروعة هي من الدَّعوة للإسلام، وقد حثَّت الشَّريعة على الدَّعوة ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾.

فالآراء الواجبة هي من جنس الدَّعوة وتبليغ رسالة الإسلام فيجب المشاركة فيها ودعمها لأنَّها من الفروض الكفائيَّة على الأمَّة، ومنعها هو محادَّةٌ للَّه ورسوله.

الدَّليل السَّادس:

أنَّ من صفات الإمام النُّصح، وقد قال النَّبيُّ ﷺ: ما من عبدٍ استرعاه اللَّه

رعيّةً فلم يحطها بنصيحةٍ إلَّا لم يجد رائحة الجنة[١] وعدم النُّصح للأمَّة هو غشٌّ لها، ولهذا جاء في رواية مسلم: «يموت وهو غاشٌّ لرعيَّته».

ومنع الآراء المشروعة هو من الغشِّ للنَّاس حيث يحول بينهم وبين ما هو مشروعٌ في دينهم وما يحقِّق مصلحة أخراهم.

الدَّليل السَّابع:

أنَّ الصَّحابة كانوا يقولون الواجب ولا يمنعون منه:

بدليل الإنكار العلنيّ الَّذي كانوا يمارسونه ضد السُّلطة - كما ستأتي شواهده الكثيرة - ولم يقل أحدٌ إنَّه يجب منعهم من الكلام، ومثلها النَّصيحة لهم والاعتراض عليهم - وسيأتي بإذن اللَّه - ورفض الأوامر المخالفة للشَّريعة - وستأتي الآثار في ذلك - فهذا كلُّه كان شائعًا في فقه الصَّحابة ولم يكن أحدٌ يمنعهم منه.

فقد كان أبو ذرٍ ينتقدهم علنًا، فعن الأحنف بن قيس قال جلست إلى ملأٍ من قريشٍ فجاء رجلٌ خشن الشَّعر والثِّياب والهيئة حتَّى قام عليهم فسلَّم ثمَّ قال بشِّر الكانزين برضفٍ يحمى عليه في نار جهنَّم ثمَّ يوضع على حلمة ثدي أحدهم حتَّى يخرج من نغض كتفه ويوضع على نغض كتفه حتَّى يخرج من حلمة ثديه يتزلزل ثمَّ ولَّى فجلس إلى ساريةٍ وتبعته وجلست إليه وأنا لا أدري من هو فقلت له لا أرى القوم إلَّا قد كرهوا الَّذي قلت قال: «إنَّهم لا يعقلون شيئًا»[٢].

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧١٥٠) ومسلم (١٤٢).
(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (١٤٠٧) ومسلم (٩٩٢).

وقال أبو ذرٍ: «كان بيني وبين معاوية كلامٌ فكتب يشكوني إلى عثمان»[١].

وجاء أبو ذرٍ إلى عثمان وتحاورا حتَّى ارتفعت أصواتهما[٢].

وإذا كانت السُّلطة في عصر الخلفاء تتقبَّل نقدها فيما يرى النَّاصح أنَّه مخالفٌ للمشروع من دون منعٍ ولا عقابٍ، مع كونها خلافةً راشدةً على منهاج النُّبوَّة، فغيرها من بابٍ أولى، وإن كان هذا فيما يمسُّ السُّلطة ففيما عداه من بابٍ أولى.

٣-الرَّأي المباح:

والأصل فيه عدم التَّعرُّض فيه لأحدٍ، فيترك النَّاس وما يتحدَّثون فيه من آراءٍ مباحةٍ في شؤونهم الخاصَّة أو العامَّة.

والدَّليل على عدم التَّعرُّض لهم:

الدَّليل الأوَّل:

الاستناد إلى أصل الإباحة، ومعنى كونه مباحًا أن يترك للنَّاس، فهو من سعة الشَّريعة ورحمتها على المكلَّفين، لأنَّ الأصل في النَّاس هو أن يتحدَّثوا ويعبِّروا عمَّا في أنفسهم، فلا يتعرض لهذه الإباحة والسِّعة.

كما أنَّ الإباحة تحقِّق مصالح عظيمةً للفرد والمجتمع، ففيه سعةٌ ورحمةٌ، والتَّضييق عليها يوقع النَّاس في حرجٍ، كما يكون ذريعةً

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٤/ ٢٢٦)، وابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ١٠٣٧) بإسناد صحيح.

(٢) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ١٠٣٩) من طريق مرسل.

لتخويفهم ومنعهم من قول كلمة الحقِّ والإنكار والنَّصيحة، فالرَّأي المباح هو حمى لحماية هذه الواجبات.

الدَّليل الثَّاني:

حرمة دم المسلم وعرضه وماله كما قال النَّبيُّ ﷺ: «إنَّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرامٌ»[١] فلا يجوز عقابه إلَّا بدليلٍ.

فالأصل أنَّ ما زاد على ما يقتضيه درء المفاسد وجلب المصالح الحاجيَّة من تحديد الحرِّيَّة يعدُّ ظلمًا كما أشار إليه عمر رضي الله عنه حين قال: «وأيم اللَّه إنَّهم ليرون أنِّي قد ظلمتهم إنَّها لبلادهم قاتلوا عليها في الجاهليَّة وأسلموا عليها في الإسلام والَّذي نفسي بيده لولا المال الَّذي أحمل عليه في سبيل اللَّه ما حميت عليهم من بلادهم شبرًا»[٢].

الدَّليل الثَّالث:

كما أنَّ السُّلطة في عهد النَّبيِّ ﷺ وفي عهد خلفائه الرَّاشدين لم تكن تمنع النَّاس من الكلام أو تحدِّد لهم موضوعاتٍ معيَّنةً، بل كانوا يجتمعون ويتحدَّثون ولا تتعرض لهم السُّلطة بما يدلُّ أنَّ الأصل هو حرِّيَّة الرَّأي وأن لا حساب على الشَّخص إلَّا فيما جاء الدَّليل على منعه والعقاب عليه وأمَّا ما عداه فالأصل إباحته.

الدَّليل الرَّابع:

أنَّ الصَّحابة كانوا يختلفون ويردُّ بعضهم على بعضٍ، بل وفي قضايا يرى

---

(١) أخرجه البخاري (١٧٣٩) ومسلم (١٦٧٩).

(٢) انظر: أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام (١٧٧-١٧٨)، والحديث أخرجه البخاري (٣٠٥٩).

بعضهم أنَّها محرَّمةٌ، وهذا أساسٌ لكون الأصل هو عدم التَّعرُّض للآراء المباحة.

ولهذا ترك الصَّحابة ﷺ من لم يبايع ورفض أن يقرَّ بالبيعة مع كونه تاركًا لواجبٍ، فمن بابٍ أولى ترك من يعترض أو ينتقد.

الدَّليل الخامس:

كما أن الشَّريعة قد جاءت بالشُّورى، ومن طبيعة الشُّورى ولوازمها أن يتحدَّث الشَّخص بحرِّيَّةٍ وأن ينتقد ويخالف وقد يقع في سبيل ذلك في أخطاءٍ، ولا تستقيم مشروعيَّة الشُّورى مع منع حرِّيَّة الرَّأي المباح.

كما حثَّت الشريعة على الاجتهاد، وأن يقول الشَّخص كلمة الحقِّ، ومن لازم هذا أن يخطئ فيجب أن لا يتعرَّض له ما دام أنَّه لم يقع في محرَّمٍ.

فهذه الأحكام تتفاوت في حكمها لكنَّ المقصود منها هو أنَّ لازم اعتبارها أن يعفى عن الخطأ فيها فيكون من جنس المباحات.

فهذه أحوال حرِّيَّة الرَّأي من حيث حدود تدخُّل السُّلطة، والحكم على الوسائل كالصَّحافة والإعلام المرئيِّ والمكتوب وغيرها هو نفس الحكم على الرَّأي، فهي وسائل، والقاعدة الشَّرعيَّة أنَّ الوسائل تأخذ أحكام المقاصد، فالحكم الَّذي سلف عن الرَّأي من حيث الوجوب والتَّحريم والإباحة يشمل الرَّأي والوسيلة الحاملة له.

يبقى أنَّ ما كان من المباحات فإنَّه يجوز للسُّلطة أن تقيِّده إن كان ثمَّ مصلحةٌ عامَّةٌ تقتضيه، فـ: «محلُّ كون الإمام إذا أمر مباحٍ أم مندوبٍ

تجب طاعته إذا كان في المصالح العامّة»[١]. ويجب طاعته في منع المباح إن كان لمصلحةٍ[٢].

وبناءً عليه فإن كان من الآراء المباحة ما يترتّب عليه ضررٌ عامٌّ أو تكون المصلحة في منعه فيمنع لأجل المصلحة العامّة.

وهنا يأتي سؤالٌ في حدود المصلحة العامّة الّتي تبيح منع بعض الآراء أو المعاقبة عليها، لأنّها راجعةٌ لتقدير الحاكم بحيث يسلك فيها منهجًا يحقّق الخير للنّاس من دون ظلمٍ ولا هوىً، وفي الفكر السّياسيّ المعاصر نزعت هذه الصلاحيّة من الحاكم فلم يعد له سلطة تقدير هذه المصلحة، ولا سلطة الحكم على من يخالفها، وليس من حقّ السُّلطة التّنفيذيّة أن تتدخّل ولو رأت ذلك معارضًا للمصلحة العامّة، لأنّ التّشريع بيد غيرها، ولهم صلاحيّةٌ ضيّقةٌ في تقييد حرّيّة الرّأي حتّى لا تنتهك هذا الحقّ وتفوت المصلحة الكبرى منه، كما حدّدت وسائل التّعبير عن الرّأي فلا يجوز التّعرّض لها، فما الحكم الفقهيّ في كلّ ما سبق؟

الجواب: هذا يندرج في حكم تقييد السُّلطة، وقد تقدّم تقرير جواز تقييد السُّلطة في حال وجود مصلحةٍ راجحةٍ تقتضيه، وهذا التّقييد قد يكون تقييدًا زمنيًّا بأن تكون الولاية محدّدةً بزمانٍ معيّنٍ، أو يكون تقييدًا للصّلاحيّات فتكون موزّعةً بين سلطاتٍ عدّةٍ وليست بيد سلطةٍ واحدةٍ، أو تقييدًا في بعض الموضوعات بحيث لا تتعرّض لتقييدها أو منعها، وكلُّ هذا يجري عليه الحكم السّابق في المشروعيّة.

---

(١) حاشية الدّسوقي (١/ ٤٠٧).
(٢) انظر: نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، لمحمد سلام مدكور (٣٢٩-٣٣٠).

ولهذا فمنع التَّعرُّض للآراء المباحة إلَّا في حدودٍ ضيِّقةٍ أو عبر آليةٍ محدَّدةٍ حتَّى لا يؤدِّي ذلك إلى الظُّلم أو يحول دون مطالبة النَّاس بحقوقهم أو استغلال السُّلطة لذلك لتمرير الفساد والظُّلم، هو معتبرٌ شرعًا، لأنَّه من سدِّ الذَّرائع، وهي قاعدةٌ شرعيَّةٌ معتبرةٌ، وتتقوَّى بكون الأصل هو الإباحة الَّتي لا يسوغ تقييدها بغير مصلحةٍ معتبرةٍ.

كما أنَّ الفقهاء قيَّدوا تصرُّف السُّلطة بالمصلحة العامَّة، فلا يقال بجواز كل تصرف بناءً على كونه تقديرًا من الحاكم، بل يجب كونه متَّفقًا مع المصلحة العامَّة، وهذا الأمر يختلف باختلاف الزَّمان والمكان والأحوال، فالمصلحة العامَّة قد تقتضي عدم التَّعرُّض لهذه الآراء، كما أنَّ جعل هذا التَّقدير مفتوحًا للسُّلطة لا يحقِّق المصلحة العامة دائمًا، فالقول بتقييده عنها هو من تقييد السُّلطة بالمصلحة، فبدلًا من أن تكون مرتبطة بالحاكم وغير منضبطة وضع لها معايير أكثر انضباطًا.

ويمكن أن نبرهن على ما سبق بالأدلَّة التَّالية:

الدَّليل الأوَّل:

أنَّ القاعدة الشَّرعيَّة في طاعة السُّلطة هي قاعدة الطَّاعة في المعروف، فالطَّاعة ليست مطلقةً بل طاعةٌ فيما هو معروفٌ، وإذا كانت المصلحة الشَّرعيَّة الرَّاجحة تقتضي أن تقيِّد صلاحيَّة السُّلطة بحيث تمنع عن بعض ما كان مباحًا فإنَّ هذا من المعروف الَّذي يجب أن تلتزم به السُّلطة.

ولأجل اعتبار المعروف راعى الفقهاء نوع السُّلطة:

فقرَّروا أنَّ الحاكم غير العدل لا يطاع إلَّا فيما علم أنَّه معروفٌ، ولا تصحُّح من تصرُّفاته إلَّا ما وافق الحقَّ، بخلاف العدل الَّذي يطاع فيما

لم يعرف أنّه منكرٌ[١].

ولهذا نصّ بعض الفقهاء على أنّه لا طاعة له في المكروه[٢].

كما قيّد الفقهاء تصرُّف غير العدل عن بعض الأحكام كما سبق.

الدّليل الثّاني:

أنّ هذا من جنس المصالح المرسلة الّتي لم تأت الشّريعة بنصّ صريحٍ في اعتبارها ولا نصٍّ صريحٍ في رفضها، وهو معتبرٌ عند عامّة الفقهاء لأنّ الشّريعة جاءت بجلب المصالح ودرء المفاسد، ومثل هذا التّقييد للسُّلطة له مصالح كثيرةٌ في حفظ حقوق النّاس ومنع الظُّلم عنهم وفي مراقبة السُّلطة وتقييدها عن الظُّلم والتّعدّي.

ولمّا أراد هارون الرّشيد أن يهدم الكعبة ويعيد بناءها على قواعد إبراهيم، وهو ما أراد النّبيُّ ﷺ فعله لولا حدثان قريش بالكفر، قال له مالك: ناشدتك الله يا أمير المؤمنين أن تجعل هذا البيت ملعبةً للملوك لا يشاء أحدٌ منهم إلّا نقض البيت وبناه فتذهب هيبته من صدور النّاس[٣]. فترك القيام بهذا الأمر المشروع حتّى لا يكون ذريعةً للاستخفاف بحرمة البيت.

وكذلك هنا، يقال بعدم تعرُّضهم للمباح بسبب المصلحة حتّى لا تنال أيديهم حقوق النّاس وحرّيّاتهم.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٩/ ١٩٦)، قواعد الأحكام (١/ ١٤٦) وانظر: (١/ ١١١) و(٢/ ٢٧٣).

(٢) انظر: المفهم لما أشكل من صحيح مسلم (١٢/ ٩٠).

(٣) انظر: الاستذكار، لابن عبد البر (٤/ ١٨٨).

الدَّليل الثَّالث:

ولأنَّ الأصل في تدخُّل الحاكم في المباحات هو المنع، ولهذا كانت صلاحيَّة الحاكم هو ما كان من الشَّأن العامِّ وليس له أن يتدخَّل في حدود المباح فيما وراء ذلك لأنَّ الأصل منعه، فإذا منع من ذلك فمثله أن يمنع من بعض الموضوعات لأجل هذه المصلحة، فهو متَّفقٌ مع أصل المنع من التَّدخُّل، ومتَّفقٌ مع ذات المصلحة الَّتي أجازت التَّدخُّل.

الدَّليل الرَّابع:

وإذا جاز تقييد القاضي عن العقوبات التَّعزيريَّة وهي لم تقدَّر شرعًا وجاءت مطلقةً، فإنَّه يجوز تقييد صلاحيَّة الحاكم في تقدير المصلحة.

الدَّليل الخامس:

أنَّ تقييد السُّلطة عن التَّعرُّض للآراء يحول دون ذرائع استغلال السُّلطة للمصلحة العامَّة في منع أيِّ إنكارٍ لأخطائها أو تصحيحٍ لمظالمها، فمنعها من التَّعرُّض للآراء هو إغلاقٌ لذريعة الوقوع في الظُّلم والتَّعدِّي المحرَّم، ومن القواعد الشَّرعيَّة المعتبرة قاعدة سدِّ الذَّرائع.

فحرِّيَّة الرَّأي يحدث مناعةً وقدرةً على إنكار المنكرات، أمَّا حين تتغوَّل السُّلطة في قمع الآراء والتَّضييق عليها فإنَّ هذا يعطِّل فاعلية هذه الحرِّيَّة في منع الظُّلم والوقوف في وجهه، فتقييد صلاحيَّة الحكومة في ذلك هو ممَّا يحقِّق هذه المصلحة العظيمة، فهذا المنع يحفظ أصل الوجوب، وتركه هو ذريعة إلى الحرام، وما كان وسيلةً إلى الحرام أخذ حكمها.

وسدُّ الذَّرائع هنا معتبرٌ عند الفقهاء، فقد قرَّر بعض الفقهاء منع الضَّرب

في التُّهمة لأنَّه سيفتح باب التَّعذيب للأبرياء[١]. ومنع السُّلطة من التَّعرُّض للآراء المباحة إلَّا في إطارٍ محدَّدٍ هو من قبيل هذا الاجتهاد، حتَّى لا يكون ذريعةً للوصول إلى الحرام.

الدَّليل السَّادس:

أنَّ ولاية الحاكم في الشَّريعة مقيَّدةٌ بالمصلحة، فإن تجاوز هذه المصلحة لهوىً أو شهوةٍ أو غرضٍ أو تقصيرٍ فهو مفرِّطٌ، وتقدير المصلحة ممَّا يختلف بحسب الزَّمان والمكان والأحوال، فإذا ظهر للنَّاس أنَّ ثمَّ وسائل معيَّنةً يتحقَّق بها مصالح دينهم ودنياهم، وتحميهم من الظُّلم ويستطيعون من خلالها ضمان المراقبة والمحاسبة فاعتبار هذه الوسائل هو من اعتبار المصلحة، فيكون تقييد الحاكم بها من تقييده بالمصلحة، فبدلًا من أن تكون المصلحة غير مقدَّرةٍ إنَّما يرجع إلى الحاكم في تقديرها، يرجع في تقديرها إلى طريقةٍ معيَّنةٍ تكون أقدر على تحقيق المصلحة، والمصلحة في مثل هذه الوسائل ظاهرةٌ بحيث إنَّ تجاوزها وعدم اعتبارها هو تفريطٌ في اعتبار المصلحة الَّتي لا يتصرَّف الحاكم في الولاية إلَّا بحسبها.

والحالة المعاصرة قد تعقَّدت وتشابكت فأصبح تقدير المصالح ومعرفة ما هو أرجح منها لا يجوز أن يكون مرتبطًا بشخصٍ معيَّنٍ وإلَّا لأدَّى لفسادٍ عظيم، فكان تقييد سلطة الحاكم فيه وردُّ ذلك إلى مجلس شورى عامٍّ يتداول الرَّأي ويجري فيه البحث ويكون الرَّأي فيه من ذوي اختصاصاتٍ متعدِّدةٍ، هو أقرب لإصابة الحقِّ.

---

(١) انظر: المستصفى (١/ ٤٢٢).

فبدلًا من كون تقدير المصلحة يرجع فيه لشخصٍ واحدٍ، يكون تقديره راجعًا لمجلسٍ شوري عامٍّ.

ويقوِّي هذا أنَّ تصرُّف الحاكم لا يكفي أن يكون بما فيه مصلحةٌ، بل يجب أن يبحث عمَّا هو أصلح، وتقدير ما هو أصلح ليس ممَّا يستقلُّ به الحاكم مهما كان فضله وعلمه، خاصَّةً في مثل عصرنا الَّذي تعقَّدت فيه الأمور، فجعل ذلك شورى واسعةً خيرٌ من ربطه بقرار شخصٍ واحدٍ.

وبناءً عليه يمكن تحديد القيود الَّتي وضعها الفكر السِّياسيُّ المعاصر لحماية حرِّيَّة الرَّأي في التَّالي:

١- إخراجها عن سلطة الحاكم حتَّى لا تجتمع السُّلطة التَّشريعيَّة والتَّنفيذيَّة بيدٍ واحدةٍ.

٢- تحديد الوسائل فلا يجوز التَّعرُّض لوسائل التَّعبير عن الرَّأي لأنَّ التَّضييق عليها تحجيمٌ للرَّأي.

٣- تقييد النَّظر المصلحي في تقدير المصلحة العامَّة فليس للسُّلطة منع بعض الآراء أو بعض الوسائل بناءً على تقدير المصلحة، بل ذلك مقيَّدٌ بحدودٍ ضيِّقةٍ.

وقد تقدَّم أنَّ هذا جائزٌ شرعًا لأنَّه من قبيل تقييد السُّلطة للمصلحة الرَّاجحة.

٤- عدم المعاقبة على الآراء مطلقًا.

وهذا قولٌ باطلٌ وإن قال به بعض المعاصرين وقد تقدَّمت الأدلَّة الشَّرعيَّة على بطلانه.

تبقى صورةٌ خامسةٌ هي:

٥- عدم التَّجريم في بعض القضايا، كالقذف لموظف عامٍّ، فهو لا يدخل تحت تجريم القذف إن كان ضمن شروطٍ معيَّنةٍ كأن يكون موظفًا عامًّا وأن يرد النَّقد على واقعةٍ ثابتةٍ معروفةٍ للجمهور وأن يكون حسن النِّيَّة وأن يقدِّم إثباتًا عليها وأن تكون متَّصلةً بأعماله(١). أو كالحصانة البرلمانيَّة، وحالة الدِّفاع في المحكمة، وحقُّ الشَّكوى(٢).

وهذه الحالة لم نتعرَّض لها، وهي بحاجةٍ لبحثٍ أوسعٍ يجمع كافَّة هذه الصُّور، وهو ما يخرجنا عن غاية هذا البحث.

❊ ❊ ❊

(١) انظر: حرية الرّأي في الميدان السّياسي (٣٥٨)، الحماية الدّستورية لحرية الرّأي في الفقه والقضاء الدّستوري (١٢٠-١٢٩)، القيود الجنائية على حرية التّعبير عن الرّأي من خلال وسائل الإعلام، لحمد الرّبيعي (١١١-١١٥).

(٢) انظر: النّظام القانوني لحرية التّعبير (٣٨-٣٩).

المبحث الثّالث: المقارنة بين حرّيّة الرّأي في النّظام السّياسيّ الإسلاميّ والنّظام السّياسيّ المعاصر

يتبيّن إذن أنَّ حرّيّة الرّأي في الفكر الغربيّ ينظر إليها كحقٍّ شخصيٍّ للفرد لا يجوز الاعتداء عليه، وليس ثمّ تفصيلٌ في المضامين، أمّا في الفقه الإسلاميّ فثمّ اعتبارٌ لطبيعة الموضوع، من حيث درجة أهمّيّته.

فالفكر السّياسيّ الإسلاميّ يتميّز عن الفكر السّياسيّ الغربيّ المعاصر بأمورٍ:

١- الجانب الأخلاقيّ، فثمّ منظومةٌ متكاملةٌ من الأخلاق والآداب في كيفيّة التّعبير عن الرّأي وآدابه وجزاء التّفريط فيه تعزّز هذه القيمة وتوجّهها الوجهة الصّحيحة لا توجد في الفكر السّياسيّ الغربيّ الّذي لا يتعامل إلّا مع الجانب القانونيّ الجزائيّ فقط.

كما أنَّ القوانين الوضعيّة المعاصرة لا تعاقب على الأخلاق بخلاف الشّريعة لأنّها تعتمد على الأخلاق وتراه من أولى الدّعائم الّتي يقوم عليها المجتمع[١]. لأنَّ النّظريّة السّياسيّة المعاصرة تقوم على الفصل بين السّياسيّ والأخلاقيّ فتنزع نحو التّنظير للعلاقة السّياسيّة على نحوٍ لا يضع في الحسبان ما يتعلّق بالقيمة الأخلاقيّة[٢].

---

(١) انظر: التّشريع الجنائي الإسلامي، لعبد القادر عودة (١/ ٧٠-٧١).
(٢) انظر: نقد اللّيبرالية، للطيب بو عزة (٧٤).

٢- الموقف الفرديُّ والمجتمعيُّ، فحرِّيَّة الرَّأي ليست شأنًا قانونيًّا أو سياسيًّا فقط، بل للفرد والمجتمع رقابةٌ على الآراء الَّتي تصدر من النَّاس يجب عليهم القيام بواجبهم تجاهها فينصحون ويتواصَون على الالتزام بالخير وترك الشَّرِّ.

٣- التَّمييز بين الآراء، والإعلاء من شأن بعضها ليكون واجبًا وليس مجرَّد حقٍّ مباحٍ.

إذ يعتمد الفكر السِّياسيُّ المعاصر حرِّيَّة الرَّأي قيمةً مطلقةً لعوامل وأسبابٍ مختلفة، من دون التَّعرُّض لطبيعة الرَّأي وماهيته، فالعبرة هو في كونه حقًّا للشَّخص أيًّا ما كان هذا الرَّأي، وهذا تصوُّرٌ يختلف فيه الفقه الإسلاميُّ عن الفكر السِّياسيِّ المعاصر، فالمصالح المترتِّبة على حرِّيَّة الرَّأي والمفاسد الخطرة الَّتي تتبع منعها وخطورة قمعها لا ينازع فيها، إنَّما الإشكال أنَّ الفكر السِّياسيَّ الغربيَّ ليس لديه معيارٌ ظاهرٌ يستطيع من خلاله الحكم على الآراء وتمييزها ورفض الضَّارِّ منها وقبول النَّافع، فليس رأي المجتمع في منع الفرد بأولى من رأي الفرد، فقد يكون هو المصيب وهم على خطإٍ[1]، بينما في الفقه الإسلامي ثَمَّ تمييزٌ للآراء، وهذا أكمل وأعظم في التَّعامل مع حرِّيَّة الرَّأي.

٤- اعتماد مرجعيَّة الدِّين، والإعلاء من شأن المصالح والمفاسد المتعلِّقة بالجانب الدِّينيِّ، بما يجعل النِّظام محقِّقًا للمصالح الكلِّيَّة في الدِّين والدُّنيا.

---

(١) انظر: عن الحرِّيَّة، لجون سيتوارت مل (١٣٣).

فالفكر السِّياسيُّ الغربيُّ قائمٌ على تحييد الدِّين وعدم اعتباره في نظام الحكم، وحينئذٍ فلا مجال لتجريم شيءٍ بناءً على كون الدِّين يحكم بتجريمه، فهي تعتمد في حرِّيَّة الرَّأي على الإيمان بالعقل المتحرِّر، وانحسار العصمة عن أيِّ أحدٍ من البشر، وضرورة التَّسامح مع الآراء[1]. بخلاف الفقه الإسلاميِّ الَّذي يعتمد أساسًا على الرُّجوع إلى الشَّريعة الإسلاميَّة في كافَّة الأحكام.

ولهذا فالفرق الجوهري أنَّ الحرِّيَّة في الإسلام موصوفةٌ أي مضافةٌ إلى الإسلام، فيقال حرِّيَّة العقيدة الإسلاميَّة، وأمَّا الحرِّيَّة في الدِّيمقراطيَّة فهي محكومةٌ بالرَّأي السَّائد والأوضاع الرَّاهنة في كلِّ وقتٍ، فهي محكومةٌ بالقانون، فالنِّظام العقائديُّ يقيِّد الاتجاهات والأوضاع والظُّروف في كلِّ زمانٍ ومكانٍ بخلاف الحرِّيَّات في الفكر الدِّيمقراطيِّ[2].

وبسبب أنَّ الأصل في الحرِّيَّات والحقوق الدِّيمقراطيَّة أنَّها مطلقةٌ فإنَّ القيود الَّتي ترد عليها تعتبر غير أصيلةٍ فتفسَّر تفسيرًا ضيِّقًا وتطبَّق بقدرها وأمَّا النِّظام الإسلاميُّ فإنَّ جميع الحرِّيَّات والحقوق تتقيَّد بالمذهبيَّة العامَّة فتفسَّر بحسب التَّفسير المطابق للمنهج الإسلاميِّ[3].

«فللمسلمين تعاملهم الخاصُّ مع الدِّين، كما لهم تصوُّرهم الخاصُّ عن التَّعبير، ذلك أنَّ صلة المسلم بالدِّين تخالف كلِّيًا صلة الغربيِّين به، إذ تعلُّقه بدينه لا يزال أقوى من تعلُّقه بروحه، وعندئذٍ فيلزم الغربيِّين في الكلام عن

---

(١) انظر: النّقد المباح في القانون المقارن (١٤-١٦).
(٢) انظر: مصنفة النّظم الإسلامية، لمصطفى كمال وصفي (٧٧-٧٨).
(٣) انظر: مصنفة النّظم الإسلامية (٨٠).

الإسلام ما يلزمهم في الكلام عن الفرد وحقوقه ما دام الدِّين عند المسلمين أولى بالاحترام من الفرد»[١].

ولكون الدِّين معظَّمًا في نفوس المسلمين فإنَّ هذا سيؤثِّر بداهةً في موقفهم من الآراء الَّتي تخالف الدِّين أو تعتدي عليه لأنَّها حينئذٍ تمسُّ أمرًا يؤذيهم ويضرُّهم، وهو ما يستنكره الفكر الغربيُّ لأنَّه لا يهتمُّ بشأن الدِّين فلا يرى مبرِّرًا للتَّضييق على الآراء بسببه، ويرى ضرورة التَّسامح معها لأنَّها غير مضرَّةٍ، والقاعدة: «بالنِّسبة للبشر أن لا يتسامحون فيما يهتمُّون لشأنه بشكلٍ حقيقيٍّ»[٢].

* * *

(١) الحوار أفقًا للفكر، لطه عبد الرّحمن (١٧٧)، بتصرف يسير.

(٢) انظر: عن الحرِّيَّة، لجون سيتوارت مل (١٨).

المبحث الرَّابع
حرِّيَّة الاعتقاد لغير المسلمين في ضوء فقه الصَّحابة

حرِّيَّة العقيدة في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر تعني حرِّيَّته في اعتناق أي دين كما يشاء، وحرِّيَّته أن لا يفرض عليه أيُّ دينٍ ولا يجبر على المشاركة في أيِّ مظهرٍ خارجيٍّ له، وحرِّيَّته في تغيير دينه[1].

جاء في الإعلان العالميِّ لحقوق الإنسان: «لكلِّ شخصٍ الحقُّ في حرِّيَّة التَّفكير والضَّمير والدِّين، ويشمل هذا الحقُّ حرِّيَّة تغيير ديانته أو عقيدته، وحرِّيَّة الإعراب عنهما بالتَّعليم والممارسة وإقامة الشَّعائر، ومراعاتها، سواءً أكان ذلك سرًّا أم مع الجماعة»[2].

وأمَّا في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ فهي تشتمل على أمرين:

الأمر الأوَّل: ما يضمره النَّاس في قلوبهم من معتقداتٍ وأفكارٍ.

الأمر الثَّاني: بقاء معتنقي غير الإسلام على عقائدهم من دون التَّعرُّض لهم.

وحرِّيَّة الاعتقاد مكفولةٌ في الشَّريعة، والدَّليل على حرِّيَّة الاعتقاد في الشَّريعة، ما يلي:

---

(١) انظر: النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٥٢٣).

(٢) المادة الثّامنة عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، انظر: موسوعة حقوق الإنسان، لمحمد وفيق (١٣).

الدَّليل الأوَّل:

قول اللَّه تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾. وهو دليلٌ ظاهرٌ على عدم جواز إرغام الكفَّار على الدُّخول في الإسلام.

الدَّليل الثَّاني:

فعل النَّبيِّ ﷺ مع المنافقين حيث كان يعاملهم بالظَّاهر، ويكل سرائرهم إلى اللَّه.

الدَّليل الثَّالث:

فعل النَّبيِّ ﷺ مع الكفَّار في عصره كاليهود في المدينة، ويهود نجران، ومشركي مكَّة، فقد تركهم على معتقداتهم ولم يجبرهم على تركها.

الدَّليل الرَّابع:

مشروعيَّة فرض الجزية في الإسلام، والَّتي تقوم على ترك الكفَّار وما يدينون به إن رضوا بدفع الجزية والبقاء تحت حكم المسلمين.

الدَّليل الخامس:

وهو منهج الصَّحابة ﷺ، فقد تركوا في الأمصار الَّتي فتحوها أصحاب الدِّيانات على ما هم عليه، ولم يكرهوهم على ترك دينهم والدُّخول في الإسلام، كما لم يكونوا يتعرَّضون لعقائد النَّاس في قلوبهم، إنَّما يعاملونهم بما يظهر من حالهم.

حرِّيَّة الاعتقاد، وحرِّيَّة التَّعبير عن الاعتقاد:

وثَمَّ فرقٌ جوهريٌّ بين حرِّيَّة الاعتقاد وحرِّيَّة التَّعبير عن هذا الاعتقاد، وربَّما يختلف المعاصرون في تفسير المقصود بحرِّيَّة الاعتقاد وحرِّيَّة الرَّأي وحرِّيَّة

التَّعبير عن الرَّأي، لكنَّ العبرة أنَّ حرِّيَّة ترك الإنسان على ما يعتقد، وأن يمارس دينه وشعائره، شيءٌ يختلف عن حرِّيَّة المجاهرة بذلك ونشرها بين المسلمين، فليس جواز الأولى لازمًا للثَّانية، فلئن أباحت الشَّريعة حرِّيَّة الاعتقاد وتركت الكفار وما يعتقدون - على خلافٍ بينهم فيمن يقرُّ على هذا منهم - فإنَّ ثمَّ تقييدًا وضوابط للمجاهرة والظُّهور، والخلط بينهما جهلٌ وقصورٌ، وهو خطأٌ شائعٌ عند المعاصرين يستدلُّ به على حرِّيَّة الكفَّار ورفض أيِّ تقييدٍ لحرِّيَّتهم أو إكراهٍ لهم عليها بناءً على حرِّيَّة الاعتقاد[1].

أو يقال بأنَّ من حقِّه في أن يفكِّر تفكيرًا مستقلًا وأن يعبِّر عن فكره بأيِّ طريقٍ فكما أعطى الإسلام له حرِّيَّة الدِّين أعطاه حرِّيَّة الرَّأي في كافَّة القضايا والأمور[2]. وهذا خطأٌ فالتَّعبير عن الفكر ليس مرتبطًا بحرِّيَّة الاعتقاد، فحرِّيَّة الاعتقاد تختلف عن حرِّيَّة الدَّعوة والنَّشر والتَّأثير العامِّ، فإذا كفل الإسلام لأصحاب العقائد الأخرى البقاء على أديانهم فليس من لازم هذا أن يكون لهم حرِّيَّة النَّشر والدَّعوة، فثمَّ فرقٌ بين حرِّيَّة الاعتقاد وحرِّيَّة النَّشر والدَّعوة.

فالإنسان لا يحاسب على ما في ذهنه وما يفكِّر فيه، لكن ليس كلُّ ما في ذهنه يملك الإفصاح عنه، بل هو محاسبٌ على ما يصدر منه أقوالٌ وأفعالٌ[3].

---

(١) انظر مثلًا: حرية الاعتقاد في الإسلام، لجمال البنا (٥٢).

(٢) انظر: حرية الفكر وترشيد الواقع الإسلامي، لعاصم عجيلة (١٩) حرية الرَّأي في الإسلام، لمحمود يوسف مصطفى (٣٢)، أركان حقوق الإنسان، لصبحي المحمصاني (١٤٢).

(٣) انظر: الاستدلال الخاطئ بالكتاب والسّنة على قضية الحرِّيَّة، لإبراهيم الحقيل (٩٢ - ٩٣).

فالحرِّيَّة في الفكر الغربيِّ هي فضاءٌ يتمكَّن الشَّخص فيه من اختيار ما يريد، فهي تريد أن يكون مطلق الاختيار بغضِّ النَّظر عن النَّتيجة الَّتي يريد الوصول إليها وهذا متقرِّرٌ شرعًا فيما يتعلَّق بغير المسلمين فلهم حرِّيَّتهم في عقائدهم ولو حكمنا ببطلانها، إنَّما هذه الحرِّيَّة مقدَّسةٌ في الفكر الغربيِّ لأنَّها حرِّيَّةٌ وحقٌّ بذاتها بغضِّ النَّظر عن النَّتيجة والثَّمرة، وأمَّا في الفقه فهي معتبرةٌ لأمر الشَّريعة بناءً على كونها محقِّقةً للمصلحة الشَّرعيَّة في دعوتهم للإسلام ولأنَّ إكراههم على الخروج من دينهم لا فائدة منه.

وهذا الخلط بين مفهوم حرِّيَّة الاعتقاد في الفكر الغربيِّ، ومفهوم حرِّيَّة الاعتقاد في الفقه الإسلاميِّ يدعونا للحديث عن:

إشكاليَّة تأثير مفهوم حرِّيَّة الاعتقاد بمفهومها الغربيِّ على التَّصوُّرات الشَّرعيَّة:

من الضَّروريِّ إدراك وتمييز المقصود بحرِّيَّة الاعتقاد في الفكر الغربيِّ، وهو أنَّه فضاءٌ مقدَّسٌ بحدِّ ذاته، ليس فيه تقييد خياراتٍ، لأنَّ المهمَّ هو وجود الحرِّيَّة، وهذا المفهوم الغربيُّ للحرِّيَّة تمدَّد تأثيره على بعض المعاصرين فأحدث خللًا في عددٍ من التَّصورات الشَّرعيَّة، ومن ذلك:

١- الحكم على ما ذمَّه اللَّه في القرآن من اتِّباع الهوى والتَّقليد واتِّباع الآباء بأنَّ هذا دليلٌ على حرِّيَّة العقل وحرِّيَّة الإيمان وحرِّيَّة الاعتقاد وأنَّ هذا يزيل عنه قيود الجهل والتَّقليد والخرافة ليكون حرًّا مستقلًّا عن هذه المؤثِّرات في تفكيره وإيمانه.

يقولون هنا: يجب توفُّر الظُّروف والمعطيات الَّتي تمكِّن من النَّظر الحرِّ،

وأن ينتفي ما يضادُّها من المعيقات، كما ذمَّهم اللَّه تعالى في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَـٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [النساء: ٩٧] لأنَّهم رضوا في المقام في بلدٍ يعيقهم عن التَّفكير[١].

فذمُّ اللَّه للمشركين ما هم عليه من التَّقليد لأنَّ الإيمان يجب أن يكون بدون تقليدٍ، لأنَّ التَّقليد وحرِّيَّة العقيدة نقيضان، والشَّريعة تريد تفكيرًا حرًّا سليمًا من الدَّوافع الأخرى كربقة التَّقليد ومجاراة الآباء[٢].

والحقُّ أنَّ اللَّه تعالى ذمَّهم بهذا لأنَّهم لم يتَّبعوا الدِّين ولم يهتدوا لنور الإسلام وليس لأجل الحرِّيَّة.

فلازم كلامهم يعني وجود حالةٍ محمودةٍ لأنَّها لم تتَّبع الهوى ولم تقلِّد ولم تتَّبع الآباء وفي نفس الوقت لم تتَّبع الشَّريعة، وهذا غلطٌ، فترك اتِّباع الشَّرع هو من الهوى والتَّقليد، فلا وجود لحالة حرِّيَّة محمودةٍ لا تتَّبع الشَّرع.

فالهوى وموروثات الآباء ليست قيودًا على العقل بحيث يتحرَّر منها فيعيش مرحلةً حرَّةً ثمَّ يدخل في الإسلام أو يرفض الإسلام.

بل هي عوائق تحول دون اتِّباع الحقِّ، فمن لم يصل للحقِّ فهذه العوائق

---

(١) انظر: دور حرية الرّأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، لعبد المجيد النجار (٤٦-٤٧).

(٢) انظر: الحريات العامة في الإسلام، لمحمد غزوي (٦٩) الدّولة والسّيادة في الفقه الإسلامي (٣٣٣) و(٣٢٢)، حقوق الإنسان بين الشّريعة الإسلامية والقانون الدّولي، لمحمد الحسيني مصيلحي (٢٢٣)، حقوق الإنسان بين النّص والتّطبيق، لعلي الشّكري (١٢١)، السّلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي، لكمال صلاح (٥٦٨)، النّظرية الإسلامية في الدّولة، لحازم الصّعيدي (١٢١).

حاضرةٌ وباقيةٌ لديه، فدعوة الإسلام متَّجهةٌ إلى تطهير الإنسان منها حتَّى يدخل في الإسلام، وليس إلى أن يتطَّهر الإنسان منها ويكون حرًّا وقد لا يدخل في الإسلام.

فهي مضلَّاتٌ عن الإسلام وليست قيودًا على العقل، فالشَّريعة لم تأت ليكون العقل حرًّا بلا هوىً ولا تعصُّب ولا تقليد ثمَّ لا يدخل في الإسلام.

لهذا فالإنسان مع التَّقليد واتِّباع الآباء يفكِّر بحرِّيَّةٍ ولا أحد يكرهه على شيءٍ، والشَّريعة كفلت لهم حرِّيَّة الاعتقاد ولو كانوا بهذه المثابة، فهذه الأوصاف الجاهليَّة ليست قيودًا على العقل بل مؤثِّراتٌ توجِّه اختياره، فأرادت الشَّريعة دعوته للإسلام بترك هذه العوائق، فأنت هنا تضع رؤيةً معياريَّةً تحدِّد بها ما يجب أن يتركه في تفكيره من عوائق ومضلَّاتٍ وليست هي حالة ممدوحة ينطلق منها لأيِّ اختيارٍ.

كما أنَّ العقل والتَّفكر إنَّما يكون محمودًا حين يقود صاحبه إلى الإيمان والتَّوحيد، وأمَّا التَّعقُّل والتَّفكُّر الَّذي لا يؤدِّي للإيمان فهو اتِّباعٌ للَّهوى، والتَّقليد والهوى موجودٌ في الإنسان ما دام أنَّه لم يتَّبع الحقَّ ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [المؤمنون: ٧١] ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [القصص: ٥٠]، ولهذا يتعجَّب بعضهم بأنَّه لا يصحُّ أن يخشى الإنسان التَّفكُّر وهو يدعو إليه[1] وهذا خلطٌ فليس كلُّ تفكُّرٍ محمودًا، بل التَّفكُّر الَّذي لا يقود إلى الحقِّ هو ممَّا يخشى منه.

نعم لو قالوا إنَّ الحرِّيَّة الحقيقيَّة في الإسلام هي في ترك الهوى والتَّقليد

(١) انظر: حرية الفكر في الإسلام، للصعيدي (٢٦).

واتِّباع الآباء فيكون مسلمًا، فيفسِّر الحرِّيَّة بمعنًى مختلفٍ عن مفهوم الحرِّيَّة في الفكر الغربيِّ لكان صحيحًا ومستقيمًا، وبناءً عليه يكون كلُّ من لم يسلم فليس بحرٍّ، وفيه عبوديَّةٌ ورقٌّ لهواه، فهذا مفهومٌ جديدٌ ليس هو حرِّيَّة الاعتقاد الَّتي تتبادر إلى الذِّهن(١).

٢- تفسير الأحكام الشَّرعيَّة بكيفيَّةٍ تتوافق مع الحرِّيَّة، بحيث يكون الثَّناء عليها راجعًا لمعنى الحرِّيَّة فيها لا معنى التَّعبُّد والالتزام بالشَّريعة.

فيقولون: إنَّ الإسلام احترم حرِّيَّة الاعتقاد وقاتل من أجلها واعتبر الفتنة في الدِّين أكبر من القتل، وشرع الجهاد للدِّفاع عن حرِّيَّة العقيدة، وشرعت الهجرة لأجل أن يحمي عقيدته(٢).

و«من منطلق حقِّ الإنسان في حرِّيَّة العقيدة ومسئوليَّته عن مزاولة هذه

---

(١) بعد مضي زمن لا بأس به من كتابة مناقشة هذه الجزئية، وجدت عبارة صريحة لشيخ الإسلام ابن تيمية ينص فيها بوضوح على رد هذه الشبهة، يقول رحمه الله في الاستقامة (١/ ٢٩١): (وكل ما يعين على طاعة الله من تفكر أو صوت أو حركة أو قوة أو مال أو أعوان فهو محمود في حال إعانته على طاعة الله ومحابه ومراضيه، ولا يستدل بذلك على أنه في نفسه محمود على الإطلاق ويحتج بذلك على أنه محمود إذا استعين به على ما هو من طاعة الله).

(٢) انظر: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، لمحمد أبو زهرة (٢٦٥) نظام الحكم في الإسلام، لمحمد فاروق النّبهان (٢٣٥)، الحرِّيَّة الدِّينية في الإسلام، لعبد المتعال الصّعيدي (١٧)، حقوق الإنسان، لفتحي عثمان (٩٠)، العقيدة والسِّياسة، للؤي صافي (٧٨) نظرية الدّولة في الإسلام، لعبد الغني بسيوني (٣١١)، الحريات العامة، للعيلي (٣٨٦)، المواطنة في الشّريعة الإسلامية، لياسر حسن (٤٣٨)، حقوق الإنسان في ظل العولمة، لعلي الشّكري (٢٠٩)، مقاصد الشّريعة أساس حقوق الإنسان، لمحمد الزّحيلي (٨٨) ضمن كتاب الإنسان محور مقاصد الشّريعة.

الحرِّيَّة نجد جيوش الصَّدر الأوَّل تتصدَّى في إيمانٍ وعزيمةٍ لقوى القهر والطُّغيان دفاعًا عن حقوق الإنسان في حرِّيَّة عقيدتهم وتمكينًا له من أداء مسئوليَّته وردًّا للعدوان على النَّاس قهرًا لهم في عقائدهم وحرِّيَّة اختياراتهم»[١].

فالقتال يكون إلى غاية أن ﴿لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾: يعني اضطهاد النَّاس لأجل دينهم حتَّى يتركوه[٢].

وأصبح مفهوم حرِّيَّة العقيدة هي أن يكون لك حقُّ الدَّعوة له والدِّفاع عنه[٣].

وفي قوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ﴾ ذمٌّ لمن ينهى الرَّسول عن الصَّلاة فيعطِّل حرِّيَّته في الاعتقاد ويحول دون تبليغ رأيه والاقناع به[٤].

وهذا في الحقيقة تحريفٌ لحكمة الشَّريعة وحكمها، فالجهاد لإعلاء كلمة اللَّه ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ ولرفع راية الإسلام، والهجرة لأجل الفرار من الكفر والفتنة عن الإسلام وليس لأجل أن يكون حرًّا في عقيدته أيًا ما كانت، فالقتال لأجل أن يعبد اللَّه وليس لأجل أن لا يمنع من العبادة، فليس مهمَّة المسلم أن يزيل العائق فقط سواءً عُبد اللَّه أو عُبد غيره.

فهذه مساواةٌ بين الحقِّ والباطل وبين الكفر والإيمان، صحيحٌ أنَّ حرِّيَّة

---

(١) أزمة العقل المسلم (١٤١).

(٢) انظر: الحريات العامة، للعيلي (٣٩١).

(٣) انظر: الحريات العامة، للعيلي (٣٨٦).

(٤) انظر: دور حرية الرَّأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، لعبد المجيد النّجار (٤٦).

الاعتقاد كانت مكفولةً لغير المسلمين، لكن ثَمَّ فرقٌ كبيرٌ بين أن تجعلها مكفولةً وبين أن تكون هي غاية الجهاد، فكأنَّ الفرس والرُّوم لو عرضوا على المسلمين حرِّيَّة الاعتقاد لكانوا قد حقَّقوا غاية الجهاد ولو لم يدخل أحدٌ في الإسلام أو لم يحكم به.

٣- القول بأنَّ حرِّيَّة الفكر لا يصحُّ تقييدها بطريقةٍ معيَّنةٍ حتَّى لا تكون النَّتيجة مقيَّدةً(١). وهذه دعوى مخالفةٌ للحرِّيَّة الشَّرعيَّة، لأنَّ المسلم ينشأ على الإسلام وقطعيَّاته وينهى عن مخالفتها ويُحذَّر من الشُّبهات المضرَّة، وحتَّى الكافر فلا يقال إنَّ الآيات تخاطبه بأن يكون حرًّا يفكِّر كما تشاء، بل هي دعوةٌ للتَّفكُّر المؤدِّي إلى وحدانية اللَّه وليس لمطلق حرِّيَّة التَّفكير، فالهدف من التَّفكُّر هو تحصيل الإيمان وهو يقيِّد صاحبه، وليس المقصود من التَّفكُّر إطلاق عقل الإنسان من أي قيدٍ، ولهذا فهذه الآيات تدعو إلى العبوديَّة وطاعة اللَّه وليس إلى حرِّيَّةٍ مطلقةٍ(٢).

٤- ومن ذلك القول بأنَّ الحرِّيَّة شرطٌ في دخول الإسلام بالإجماع وأنَّ الطَّريق الأصليَّ الوحيد للإيمان هو التَّفكير الحرُّ والاقتناع التَّامُّ وإعمال العقل فقط، وأنَّ أيَّ إيمانٍ لا يأتي من غير هذا الطَّريق فلا قيمة له(٣).

---

(١) انظر: حرية الفكر في الإسلام، للصعيدي (١٩).

(٢) انظر: الاستدلال الخاطئ بالكتاب والسّنة على قضية الحرِّيَّة، لإبراهيم الحقيل (١٠٦-١٠٧).

(٣) انظر: حرية الفكر في الإسلام، للصعيدي (٦٢) و(١٩)، حرية الرّأي في الإسلام، لمحمود يوسف مصطفى (١٨-٢٠)، المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، لمحمد الصادق عفيفي (٨٩)، الحريات العامة في الأنظمة السّياسية المعاصرة، لكريم يوسف كشاكش (٢٥٩)، الحريات العامة، للعيلي (٣٨٥).

وهذه مقدمة ونتيجة فاسدة، لأنَّ الاقتناع قبل الإسلام هو للكافر وليس للمسلم، وأمَّا من نشأ بين أبوين مسلمين فهو مسلمٌ من دون أن يدعى للإسلام كالكافر.

بعد هذا المقدِّمة التَّأسيسيَّة في تمييز مفهوم حرِّيَّة الاعتقاد في الشَّريعة، نأتي الآن إلى تفصيل الحكم في حدود هذه الحرِّيَّة.

حالات حرِّيَّة الاعتقاد في الشَّريعة:

ويمكن تقسيم حرِّيَّة التَّديُّن والاعتقاد الَّتي تتجاوز الاعتقاد القلبيَّ إلى المجاهرة والظُّهور فيما يتعلَّق بالجانب الدِّيني إلى حالاتٍ:

الحالة الأولى:

أن يجاهر بانتسابه إلى دينه، ويظهر رضاه بذلك، ويعرف ذلك علنًا، وهذا لا إشكال فيه، فهي من الحرِّيَّة المكفولة له شرعًا، فالمسلمون تركوا الكفَّار يظهرون رضاهم وانتسابهم لدينهم، وليس في هذا محذورٌ.

الحالة الثَّانية:

حرِّيَّة الجدال والسُّؤال في البحث عن الحقِّ، بأن يسأل المسلمين عن الإسلام ويطلب البراهين على ذلك ويستشكل ويناقش، أو حين يعرض عليه الإسلام يدافع عن دينه ويظهر ما يراه من الأدلَّة والبراهين، وهذه حرِّيَّةٌ معتبرةٌ، لأنَّ الشَّريعة جاءت بالأمر بدعوتهم إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥] وجاءت بجدالهم بالحسنى ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا

بِٱلَّتِى هِىَ أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦] وجاءت بمطالبتهم بالبراهين ﴿قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١] ﴿قُلۡ هَلۡ عِندَكُم مِّنۡ عِلۡمٖ فَتُخۡرِجُوهُ لَنَآ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

ومن لازم هذا أن يجادل الكفَّار عن دينهم، ويعترضوا، ويسألوا، ولا بدَّ للمسلمين من إعطائهم حرّيّةً في ذلك حتَّى يتمكَّنوا من إظهار براهين الإسلام وحججه ويجيبوا عن إشكالاتهم.

ولهذا جاءت الشَّريعة بالحثِّ على التّفكُّر والتّدبُّر ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [يونس: ١٠١] ﴿أَوَلَمۡ يَتَفَكَّرُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمۗ﴾ [الروم: ٨] ومن لازم وجود التَّفكُّر والنَّظر أن يحصل منه خطأٌ.

ولهذا كان الكفَّار يحاورون الرَّسول ﷺ ويسألهم ويسألونه:

فقد سأل الرَّسول ﷺ اليهود عن عبد اللَّه بن سلام فأثنوا عليه فقال: أفرأيتم إن أسلم عبد اللَّه؟ قالوا أعاذه اللَّه من ذلك[١].

وسألوه عن الرُّوح[٢].

وسألهم الرَّسول ﷺ فقال: «كيف تفعلون بمن زنى منكم؟ قالوا: نحمِّمهما ونضربهما، فقال: لا تجدون في التَّوراة الرَّجم؟ فقالوا: لا نجد فيها شيئًا، فقال لهم عبد اللَّه بن سلام: كذبتم»[٣].

وعن أنس بن مالك قال: «بينما نحن جلوسٌ مع النَّبيِّ ﷺ في المسجد دخل رجلٌ على جملٍ فأناخه في المسجد ثمَّ عقله ثمَّ قال لهم: أيُّكم محمَّدٌ

---

(١) أخرجه البخاري (٣٣٢٩).

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (١٢٥) ومسلم (٢٧٩٣).

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (٤٥٥٦) ومسلم (١٦٩٩).

والنّبيُّ ﷺ متّكئٌ بين ظهرانيهم، فقلنا هذا الرّجل الأبيض المتّكئ، فقال له الرّجل: ابن عبد المطّلب، فقال له النّبيُّ ﷺ: قد أجبتك، فقال الرّجل للنّبيِّ ﷺ: إنّي سائلك فمشدِّدٌ عليك في المسألة فلا تجد عليَّ في نفسك، فقال: سل عمّا بدا لك»[١].

وكان الصّحابة رضي الله عنهم يستشكلون ما لم يظهر لهم وجهه من كلام اللّه وكلام النّبيِّ ﷺ فلمّا قال النّبيُّ ﷺ: «من أحبَّ لقاء اللّه أحبَّ اللّه لقاءه ومن كره لقاء اللّه كره اللّه لقاءه، قالت عائشة: إنّا لنكره الموت»[٢].

ولمّا قال النّبيُّ ﷺ: «من حوسب عذِّب، قالت عائشة: أوليس يقول اللّه ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨]»[٣].

ولهذا قال عنها ابن أبي مليكة: «كانت لا تسمع شيئًا لا تعرفه إلّا راجعت فيه حتّى تعرفه»[٤].

ولمّا قال رسول اللّه ﷺ: «لا عدوى ولا صفر ولا هامة، قال أعرابي: يا رسول اللّه، فما بال إبلي تكون في الرّمل كأنّها الظّباء فيأتي البعير الأجرب فيدخل بينها فيجربها؟ فقال: فمن أعدى الأوّل؟»[٥].

ولمّا حدّث أبو ذرٍ بقول النّبيِّ ﷺ: «إذا قام أحدكم يصلّي فإنّه يستره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرّحل فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرّحل فإنّه يقطع صلاته الحمار والمرأة والكلب الأسود» قال له عبد اللّه بن الصّامت:

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٦٣) ومسلم (١٢).
(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (٦٥٠٧) ومسلم (٢٦٨٤).
(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (١٠٣) ومسلم (٢٨٧٦).
(٤) أخرجه البخاري (١٠٣).
(٥) متفق عليه: أخرجه البخاري (٥٧١٧) ومسلم (٢٢٢٠).

يا أبا ذرٍ ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الكلب الأصفر؟ قال يا ابن أخي سألت رسول اللَّه ﷺ كما سألتني فقال الكلب الأسود شيطان»[١].

والنُّصوص هنا كثيرةٌ.

حتَّى يبلغ الحال أن يأتي رجلٌ إلى النَّبيِّ ﷺ فيقول له: «ائذن لي في الزِّنا»[٢]. ولا يعاقبه الرَّسول ﷺ.

فحرِّيَّة الرَّأي هنا وسيلةٌ لمعرفة الحقِّ وإظهار براهينه وكشف الإشكالات المثارة ضدَّه وتأليف قلوب النَّاس عليه حتَّى يثبت المسلم على دينه ويزداد يقينًا به، ويكون سببًا لدخول الكافر في الإسلام.

كما أنَّ القرآن الكريم حكى مقولات المشركين واليهود وردَّ عليها وهذا يدلُّ على مشروعيَّة مناقشة هذه الأفكار وكشف ضلالتها، بخلاف من يفهم من هذا أنَّه دليلٌ على حرِّيَّة الرَّأي مطلقًا أو مشروعيَّة نشر الباطل فليس في هذا الاستدلال أيُّ علاقةٍ به.

ولهذا ذهب ابن عبَّاسٍ رضي الله عنه إلى الخوارج وجادلهم واستمع منهم حتَّى رجع منهم كثيرٌ[٣].

---

(١) أخرجه مسلم (٥١٠).

(٢) أخرجه أحمد (٢٢٢١١) والطَّبراني في الكبير (٨/ رقم (٧٦٧٩) والبيهقي (٩/ ٢٧١) من حديث أبي أمامة رضي الله عنه، وإسناده صحيح، وصححه الألباني في السّلسلة الصّحيحة (١/ ٧١٢) رقم (٣٧٠).

(٣) أخرجه أبو داود برقم (٤٠٣٧) والنّسائي في السّنن الكبرى برقم (٨٥٢٢) وعبد الرّزاق في مصنفه (١٠/ ١٥٧-١٥٩) برقم (١٨٦٧٨)، وصححه الحاكم في المستدرك (٢/ ١٥١)، من طرق عن عكرمة بن عمار العجلي عن سماك الحنفي عن ابن عباس، وإسناده حسن.

فالنِّقاش والسُّؤال والبحث عن الحقِّ يختلف عن الدَّعوة إلى دينهم ونشره بين المسلمين بما يترتَّب عليه إضرارٌ وإفسادٌ لهم كما سيأتي، وهذا يشمل حتَّى أهل البدع والضَّلال، فالاستماع إليه ومناقشتهم ومحاورتهم والجدال معهم في سبيل إقامة الحجَّة عليهم وإزالة الشُّبهة ودعوتهم للحقِّ لا يجيز أن يكون سببًا لحرِّيَّة نشر باطلهم بين النَّاس، ولا يعني أيضًا جعل حرِّيَّة الجدال أمرًا مباحًا مطلقًا في كل زمانٍ ومكانٍ لجميع النَّاس من دون اعتبارٍ لعلمٍ أو مصلحةٍ.

ويقوِّي التَّفريق بين باب السُّؤال وباب الدَّعوة والابتداء ما جاء عن أبي هريرة ﵁ أنَّ رجلًا أتى النَّبيَّ ﷺ فقال: «يا رسول اللَّه، ولد لي غلامٌ أسودُ! فقال هل لك من إبلٍ؟ قال: نعم. قال: ما ألوانها؟ قال: حمر. قال: هل فيها من أورق؟ قال: نعم. قال: فأنَّى ذلك؟ قال: لعلَّه نزعه عرقٌ، قال: فلعل ابنك هذا نزعه»[(١)].

فهذا الحديث: «فيه ما يشعر بأنَّ التَّعريض بنفي الولد لا يوجب حدًّا كما قيل وفيه نظرٌ، لأنَّه جاء على سبيل الاستفتاء والضَّرورة داعيةٌ إلى ذكره وإلى عدم ترتُّب الحدِّ أو التَّعزير على المستفتين»[(٢)].

ولو أنَّ السَّائل ابتدأ زوجته بهذا الكلام لعدَّ قذفًا أو تعريضًا به.

الحالة الثَّالثة:

أن يظهروا ما هو من المنكرات في الإسلام سواءً اعتقدوا إباحته أو لم

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٥٣٠٥) ومسلم (١٥٠٠).
(٢) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد (٤١٥).

يعتقدوا إباحته.

وقد اتَّفق الفقهاء -في الجملة- على أنَّه لا يجوز لهم إظهار المنكرات من الخمور والخنزير والضَّرب بالنَّواقيس وإظهار شعائرهم وصلبانهم وجهرهم بقراءة كتبهم[(١)].

قال في الإنصاف في موضوع الجهر: هذا ممَّا يقطع به[(٢)].

قال ابن تيمية: «فاتَّفق عمر ﷺ والمسلمون معه وسائر العلماء بعدهم ومن وفَّقه اللَّه تعالى من ولاة الأمور على منعهم من أن يظهروا في دار الإسلام شيئًا ممَّا يختصون به»[(٣)].

والأدلَّة على ذلك ما يلي:

الدَّليل الأوَّل:

أنَّ تمكينهم من هذه المنكرات كتمكين المسلم من الثَّبات على الشِّرك بعد الرِّدَّة[(٤)].

---

(١) انظر: الأم (٧٩٧)، مراتب الإجماع (١٣٤-١٣٥)، بدائع الصَّنائع (٧/ ١١٣)، شرح فتح القدير (٥/ ٣٠٠)، شرح السِّير الكبير (٤/ ١٥٣٢)، الخراج (١٤١)، الذَّخيرة (٣/ ٤٥٧-٤٥٨)، الشَّرح الكبير (٢/ ٥٢٤) سراج الملوك (١٢٠)، روضة الطَّالبين (٧/ ٥١٠)، الحاوي الكبير (١٤/ ٣١٨)، تحفة المحتاج (٩/ ٣٠١)، المغني (١٣/ ٢٤٦)، كشاف القناع (٢/ ١٣٦٤)، الإنصاف (٤/ ٢٣٨)، الفروع (٦/ ٢٧٥).

(٢) انظر: الإنصاف (٤/ ٢٣٨).

(٣) اقتضاء الصِّراط المستقيم (١/ ٣٦٩).

(٤) انظر: شرح السِّير الكبير (٤/ ١٥٢٩).

الدَّليل الثَّاني:

إظهار الخمور والخنازير والمعابد معصيةٌ وفسقٌ وفيه استخفافٌ بالدِّين وما صالحناهم على أن يستخفُّوا[١].

الدَّليل الثَّالث:

أنَّ الأصل أنَّهم ممنوعون منها مثلنا[٢].

قال محمَّد بن الحسن: كلُّ شيءٍ يمنع منه المسلم فإنِّي أمنع منه المشرك إلَّا الخمر والخنزير[٣].

فهي منكراتٌ فلا يجوز لهم إظهارها كما لا يجوز للمسلمين، إنَّما أقرُّوا على تركها وعدم تعرُّضنا لهم، وليس على أن يجاهروا المسلمين بها.

الدَّليل الرَّابع:

أنَّ من شروط إقرار أهل الذِّمة أن يلتزموا بالصَّغار، والصَّغار أن يجري عليهم أحكام الإسلام[٤].

فإذا جاز لهم المجاهرة بمنكراتهم لم يحصل منهم التزام بأحكام الإسلام.

الدَّليل الخامس:

نصوص الصَّحابة ﷺ:

فقد جاء في الشُّروط العمريَّة في كتاب عبد الرَّحمن بن غنم: «لا نرفع

---

(١) انظر: شرح السِّير الكبير (٤/ ١٥٣٢) و(٥/ ١٥٤٥).

(٢) انظر: فتاوى السّبكي (٢/ ٣٨٧).

(٣) انظر: نصاب الاحتساب، لعمر السّنامي (١٢٠).

(٤) انظر: الأم (٧٧٣).

أصواتنا في الصَّلاة وفي القراءة في كنائسنا بما يحضره المسلمون»[١].

وقال عمر: «وإيَّاي وأخلاق العجم، ومجاورة الخنازير، وأن يرفع بين أظهركم الصَّليب»[٢].

وكتب عمر: «لا يرفعنَّ بينكم الصَّليب ولا يجاورنَّكم الخنازير»[٣].

وعن ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما قال: «أيُّما مصر أعدَّه العرب فليس للعجم أن يبنوا فيه بيعةً، أو قال: كنيسةً، ولا يضربوا فيه ناقوسًا، ولا يدخلوا فيه خمرًا ولا خنزيرًا، وأيُّما مصر اتَّخذه العجم فعلى العرب أن يفوا لهم بعهدهم فيه ولا

---

(١) أخرجه ابن الأعرابي في معجمه (٣٦٥) والبيهقي (٩/ ٣٩٩- ٣٤٠) وفي سنده يحيى ابن عقبة بن أبي العيزار، له ترجمة سيئة في لسان الميزان (٨/ ٨٦٤).
وهذا الأثر هو جزء مما يُعرف بـ: «الشّروط العمرية»، وقد ساق ابن القيم لها في أحكام أهل الذمة (٣/ ١١٥٩- ١١٦٤) سندين آخرين، وقال: «وشهرة هذه الشّروط تغني عن إسنادها، فإن الأئمة تلقوها بالقبول وذكروها في كتبهم واحتجوا بها، ولم يزل ذكر الشّروط العمرية على ألسنتهم وفي كتبهم، وقد أنفذها بعده الخلفاء وعملوا بموجبها». ثم نقل بعد ذلك بالإسناد عن علي بن أبي طالب العمل بها.
وسيأتي -بإذن الله- الحديث عن الشّروط العمرية.

(٢) أخرجه المعافى بن عمران في الزّهد (١٩٥) وفي سنده يوسف بن ميمون المخزومي: ضعيف - كما في التّقريب (٧٨٨٩) -.
وأخرجه أبو عبيد في الأموال (٢٦٤)، وابن زنجويه في الأموال (٤٠٤) وفي سنده علي بن يزيد الألهاني: ضعيف - كما في التّقريب (٤٨١٧)-. وأخرجه ابن زنجويه في الأموال (٤٠٥) وفي سنده عبدالله بن لهيعة: اختلط بعد احتراق كتبه - كما في التّقريب (٣٥٦٣) -.

(٣) أخرجه عبد الرّزاق (١٠٠٠٣)، (١٧٠٨٨)، والبيهقي (٩/ ٣٣٨- ٣٣٩) من طريق زيد ابن رفيع، عن حرام بن معاوية، قال: كتب إلينا عمر؛ به، وفي إسناده مقال.

يكلِّفوهم ما لا طاقة لهم به»[١].

وكتب عمر قبل وفاته بسنةٍ إلى جزء بن معاوية عمُّ الأحنف بن قيس: «اقتلوا كلّ ساحرٍ، وفرّقوا بين كلّ ذي محرمٍ من المجوس وانهوهم عن الزَّمزمة»[٢].

وعن حرام بن معاوية قال: «كتب إلينا عمر بن الخطّاب لا يجاورنّكم خنزيرٌ ولا يرفع فيكم صليبٌ»[٣].

الحالة الرّابعة: أن يظهروا معابدهم وكنائسهم.

والبحث في المعابد يضمُّ بحث حكم ترك معابدهم، وحكم الإذن لهم بإحداث معابد جديدةٍ.

أمّا الإحداث من جديدٍ فهو على أقسامٍ:

القسم الأوّل: الإحداث في البلاد الّتي بناها المسلمون.

فلا يجوز فيها إحداث شيءٍ من الكنائس والبيع، وهو مذهب الحنفيّة[٤]

---

(١) أخرجه عبد الرّزاق (١٠٠٠٢)، (١٩٢٣٤)، وابن أبي شيبة (٣٢٩٨٢)، والبيهقي (٩/ ٣٣٩)، وفي سنده الحسين بن قيس أبو علي، الملقب بحنش: متروك - كما في التّقريب (١٣٤٢) - والأثر ضعفه ابن حجر في التّلخيص الحبير (٤/ ٣٢٣) والألباني في إرواء الغليل (٥/ ١٠٥).

(٢) أخرجه أحمد (١٦٥٧)، وأبو داود (٣٠٤٣)، وأبو عبيد في الأموال (٧٧)، والبيهقي (٨/ ٤٣٢). وبعضه في صحيح البخاري (٣١٥٦)، (٣١٥٧).

(٣) في إسناده مقال: تقدم تخريجه.

(٤) انظر: حاشية ابن عابدين (٦/ ٣٢٧)، بدائع الصّنائع (٧/ ١١٤)، شرح فتح القدير (٥/ ٣٠٠)، البحر الرّائق (٥/ ١٩٠)، شرح السّير الكبير (٤/ ١٥٢٩).

والمالكيَّة[(١)] والشَّافعيَّة[(٢)] والحنابلة[(٣)].

وحكاه عددٌ من العلماء إجماعًا[(٤)].

والإجماع هنا إنَّما هو في حال عدم اشتراطهم على الإمام أن يحدثوا كنائسهم، وإن حكاه بعضهم حتَّى مع الاشتراط[(٥)]، فأمَّا مع الاشتراط ففيه خلافٌ، فذهب بعض المالكيَّة كابن القاسم إلى جواز الإحداث في العنوة وفيما مصَّره المسلمون إن شرطوا ذلك[(٦)] وهو المذهب عند بعض المالكيَّة[(٧)].

قال مالك: «لهم أن يحدثوا في بلاد الإسلام إن كان لهم عهدٌ، وقال ابن

---

(١) انظر: الذَّخيرة (٣/ ٤٥٨)، مواهب الجليل (٤/ ٥٩٩)، الشَّرح الكبير (٢/ ٤٢٣)، الشَّرح الصَّغير (٣/ ٦١).

(٢) انظر: الأم (٧٩٧)، روضة الطَّالبين (٧/ ٥٠٩)، الحاوي الكبير (١٤/ ٣١٠)، البيان (١٢/ ٢٨٠)، تحفة المحتاج (٩/ ٢٩٣).

(٣) انظر: المغني (١٣/ ٢٣٩)، كشاف القناع (٢/ ١٣٦٢)، الإنصاف (٤/ ٢٣٦)، الفروع (٦/ ٢٧٣).

(٤) كابن حزم في مراتب الإجماع (١٣٤)، والطَّرطوشي في سراج الملوك (١٢٠)، وابن رشد في البيان والتَّحصيل (٩/ ٣٤٠)، وابن تيمية في مسألة في الكنائس (١٠٣)، ونقل عنه في الإنصاف (٤/ ٢٣٦) والفروع (٦/ ٢٧٣)، وابن القيم في أحكام أهل الذِّمة (٢/ ٦٧٢)، والسُّبكي كما في فتاويه (٢/ ٣٧١) و(٢/ ٤٠٥)، والدَّردير في الشَّرح الكبير (٢/ ٥٢٤)، والعيني في البناية (٦/ ٦٨٤)، والونشريسي في المعيار المعرب (٢/ ٢٤٦-٢٤٧)، وابن عابدين في الحاشية (٦/ ٣٢٨).

(٥) انظر: أحكام أهل الذمة (٢/ ٦٧٢).

(٦) انظر: مواهب الجليل (٤/ ٥٩٩)، الشَّرح الكبير (٢/ ٥٢٣)، حاشية الخرشي على مختصر خليل (٤/ ٨٥)، المعيار المعرب (٢/ ٢٢٧).

(٧) انظر: حاشية الدّسوقي على الشَّرح الكبير (٢/ ٥٢٣)، الشَّرح الصَّغير، للدردير (٣/ ٦٠).

القاسم لهم فيما فتح عنوةً وفيما مصَّره المسلمون إن كان لهم عهدٌ»[١].

وهذا إن أعطوه العهد عند الفتح أو عند نزول المسلمين لا بعده[٢].

القسم الثَّاني: ما فتح من الأمصار عنوةً.

فلا يجوز إحداث شيءٍ من ذلك، وهو مذهب الحنفيَّة[٣] والمالكيَّة[٤] والشَّافعيَّة[٥] والحنابلة[٦].

وذهب بعض المالكيَّة إلى جواز الإحداث في العنوة مطلقًا ولو كان بدون شرطٍ أو إعطاءٍ[٧].

ومذهب بعض الحنفيَّة جواز الإحداث في القرى الَّتي ليست من أمصار المسلمين، في غير جزيرة العرب[٨]. والَّتي لا تقام فيها الجمع ولا الحدود[٩].

---

(١) انظر: المدونة (٤/ ٤٢٤)، التبصرة لأبي الحسن اللَّخمي (١٠/ ٤٩٧٠).
(٢) انظر: المعيار المعرب (٢/ ٢٤١)
(٣) انظر: حاشية ابن عابدين (٦/ ٣٢٧)، بدائع الصَّنائع (٧/ ١١٤)، شرح فتح القدير (٥/ ٢٩٩)، البحر الرَّائق (٥/ ١٩٠).
(٤) انظر: المدونة (٤/ ٤٢٤)، الذَّخيرة (٣/ ٤٥٨)، مواهب الجليل (٤/ ٥٩٩)، الشَّرح الكبير (٢/ ٥٢٣).
(٥) انظر: روضة الطَّالبين (٧/ ٥١٠)، الحاوي الكبير (١٤/ ٣٢١)، البيان (١٢/ ٢٨٠)، تحفة المحتاج (٩/ ٢٩٤).
(٦) انظر: المغني (١٣/ ٢٤٠)، كشاف القناع (٢/ ١٣٦٣)، الإنصاف (٤/ ٢٣٦)، الفروع (٦/ ٢٧٣).
(٧) انظر: التَّبصرة، لأبي الحسن اللَّخمي (١٠/ ٤٩٧٠)، المعيار المعرب (٢/ ٢٤٥).
(٨) انظر: بدائع الصَّنائع (٧/ ١١٤)، شرح فتح القدير (٥/ ٢٩٩)، البحر الرَّائق (٥/ ١٩١)، حاشية ابن عابدين (٦/ ٣٢٨)، شرح السِّير الكبير (٥/ ١٥٤١).
(٩) انظر: شرح السِّير الكبير (٤/ ١٥٣٣).

أمَّا الكنائس القديمة:

فلو أراد الإمام هدمها عند الفتح فهو جائزٌ بإجماع المسلمين[١].

ولم يقل أحدٌ بوجوب تركها لهم، إنَّما اختلفوا في جواز ذلك[٢].

وهل تترك لهم الكنائس يتعبَّدون فيها؟ فيه قولان لأهل العلم:

القول الأوَّل: منع ذلك، وهو مذهب المالكيَّة[٣] وذهب إليه ابن الماجشون[٤] وهو الأصحُ عند الشَّافعيَّة[٥] ووجهٌ عند الحنابلة[٦]، وهو مذهب الحنفيَّة في الأمصار[٧] وأمَّا غير الأمصار فلا يتعرَّض لها[٨].

القول الثَّاني: لا يجب منعهم، وهو مذهب الحنابلة[٩]. ووجهٌ عند الشَّافعيَّة[١٠]. وقول بعض المالكيَّة[١١]. وهو ظاهر قولي مالك

---

(١) انظر: مسألة في الكنائس (١٤٥).

(٢) انظر: مسألة في الكنائس (١٤٥).

(٣) انظر: الذَّخيرة (٣/ ٤٥٨)، مواهب الجليل (٤/ ٥٩٩).

(٤) انظر: التَّبصرة (١٠/ ٤٩٧٠).

(٥) انظر: روضة الطَّالبين (٧/ ٥١٠)، نهاية المطلب (١٨/ ٤٩)، البيان (١٢/ ٢٨١)، تحفة المحتاج (٩/ ٢٩٤).

(٦) انظر: المغني (١٣/ ٢٤٠)، الإنصاف (٤/ ٢٣٦)، الفروع (٦/ ٢٧٣).

(٧) يمنع الحنفية من الإبقاء عليها معابد ويتركونها لهم مساكن ونحوها، انظر: بدائع الصَّنائع (٧/ ١١٤)، البحر الرَّائق (٥/ ١٩٢)، شرح فتح القدير (٥/ ٣٠٠)، شرح السِّير الكبير (٥/ ١٥٣٨-١٥٤٠)، البناية (٦/ ٦٨٤)، حاشية ابن عابدين (٦/ ٣٢٨).

(٨) انظر: شرح فتح القدير (٥/ ٣٠٠).

(٩) انظر: كشاف القناع (٢/ ١٣٦٣).

(١٠) انظر: روضة الطَّالبين (٧/ ٥١٠)، الحاوي الكبير (١٤/ ٣٢١).

(١١) انظر: حاشية الخرشي على مختصر خليل (٤/ ٨٥)، حاشية الصَّاوي على الشَّرح الصَّغير (٣/ ٦٠).

وابن القاسم[١].

واختار ابن تيمية التَّخيير بحسب المصلحة[٢].

القسم الثَّالث: ما فتح من الأمصار صلحًا.

فإن كان الصُّلح على أن تكون الأرض ملكًا للمسلمين جاز الإحداث لهم إن شرطوه، وإن كان الصُّلح على أن تكون الأرض ملكًا لهم فيجوز لهم أن يحدثوا، وهو مذهب الحنفيَّة[٣] والوجه الأصحُّ عند الشَّافعيَّة[٤] ومذهب الحنابلة[٥].

وأمَّا المالكيَّة فيجوز عندهم الإحداث ولو بلا شرطٍ بلا تفريقٍ بين أراضي الصُّلح[٦].

وأمَّا كنائسهم القديمة فتترك لهم فيما هو من أرضهم، وأمَّا ما كان من أرض المسلمين فهو بحسب ما صولحوا عليه عند جمهور الفقهاء[٧]. وأمَّا المالكيَّة فهم يجيزون الإحداث وليس مجرَّد ترك كنائسهم، على خلافِ

---

(١) انظر: التَّبصرة (١٠/ ٤٩٧٠).

(٢) انظر: مسألة في الكنائس (١٤٣).

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين (٦/ ٣٢٨)، البحر الرَّائق (٥/ ١٩٠)، البناية (٦/ ٦٨٤).

(٤) انظر: روضة الطَّالبين (٧/ ٥١٠)، تحفة المحتاج (٩/ ٢٩٤)، الحاوي الكبير (١٤/ ٣٢٢).

(٥) انظر: المغني (١٣/ ٢٤٠)، كشاف القناع (٢/ ١٣٦٣)، الفروع (٦/ ٢٧٣).

(٦) انظر: البيان والتَّحصيل (٩/ ٣٤٠)، الشَّرح الكبير (٢/ ٥٢٣)، حاشية الخرشي على مختصر خليل (٤/ ٨٥)، حاشية الدَّسوقي (٢/ ٥٢٤)، مواهب الجليل (٤/ ٦٠٠).

(٧) انظر: المغني (١٣/ ٢٤٠)، روضة الطَّالبين (٧/ ٥١٠)، شرح فتح القدير (٥/ ٣٠٠).

بينهم في حال وجود المسلمين بينهم.

وهل لهم الإحداث في الصُّلح حتَّى ولو سكنه المسلمون؟

هذا الشَّرط لهم في بلدهم الَّذي لا يسكنه المسلمون معهم، أمَّا إن سكن معهم المسلمون فليس لهم ذلك.

وهو قول بعض المالكيَّة كابن الماجشون ومطرف وابن حبيب(١) وقول الحنفيَّة(٢). وهو قولٌ عند الحنابلة(٣) ووجهٌ عند الشَّافعيَّة(٤).

قال محمَّد بن الحسن: «ولو طلب قومٌ من أهل الحرب الصُّلح على شرط أنَّ المسلمين إذا اتَّخذوا مصرًا في أرضهم لم يمنعوهم من أن يحدثوا فيه بيعةً أو كنيسةً وأن يظهروا فيه بيع الخمر والخنزير فلا ينبغي للمسلمين أن يصالحوهم على ذلك فإن أعطاهم الإمام على هذا عهدًا فإنّه لا ينبغي له أن يفي بهذا الشَّرط لأنَّه مخالفٌ لحكم الشَّرع فقال رسول اللَّه ﷺ: «كلُّ شرطٍ ليس في كتاب اللَّه تعالى فهو باطلٌ» »(٥).

والقول الثَّاني: لهم الإحداث ولو سكن معهم المسلمون: وهو قول من

---

(١) انظر: التّبصرة (١٠/ ٤٩٧٠)، البيان والتّحصيل (٩/ ٣٤٠)، الذّخيرة (٣/ ٤٥٨)، حاشية الدّسوقي (٢/ ٥٢٤)، الشّرح الكبير (٢/ ٥٢٤).

(٢) انظر: شرح السّير الكبير (٥/ ١٥٤٧-١٥٤٩)، حاشية ابن عابدين (٦/ ٣٢٨).

(٣) انظر: الفروع (٦/ ٢٤٠).

(٤) انظر: الحاوي الكبير (١٤/ ٣٢٢)، روضة الطّالبين (٧/ ٥١٠)، نهاية المطلب (١٨/ ٥٠).

(٥) شرح السّير الكبير (٥/ ١٥٤٧-١٥٤٨).

أجاز الإحداث بالشَّرط عند المالكيَّة[١]. وقول الشَّافعيَّة[٢].

وبعد معرفة مواطن الاختلاف والاتِّفاق في كلام الفقهاء نخلص منها إلى بحث مسائل مهمَّةٍ:

أوّلًا: تحديد مناط الاتِّفاق والاختلاف في وضعنا المعاصر.

ثانيًا: معرفة الدَّليل على ذلك.

ثالثًا: معرفة فقه الصَّحابة.

أمَّا في واقعنا المعاصر فظاهرٌ أنَّ أكثر المدن الإسلاميَّة المعاصرة هي ممَّا مصَّره المسلمون وعليه فهي ممَّا اتَّفق الفقهاء على منع إحداث الكنائس فيها.

وأمَّا المدن الَّتي فتحت عنوةً فأكثر الفقهاء على المنع، وذهب مالك وابن القاسم إلى صحَّة ذلك إن كان ثمَّ شرطٌ، ولا يعرف لهم شرطٌ في ذلك، فتبقى على المنع كحال ما مصَّره المسلمون إلَّا على قول بعض المالكيَّة بالجواز مطلقًا.

وأمَّا ما فتح صلحًا على أنَّ الأرض للمسلمين، فهذا لا يحدث عند جمهور الفقهاء لأنَّه لا يعرف لهم شرطٌ، بل الشَّرط الَّذي جرى عليهم شرط عمر أن لا يفعلوا، وعند بعض المالكيَّة لأنَّ المسلمين سكنوه، وأمَّا بعض المالكيَّة فهو جائزٌ على أصلهم.

---

(١) انظر: حاشية الدّسوقي (٢/ ٥٢٤)، حاشية الخرشي (٤/ ٨٥)، حاشية الصّاوي على الشّرح الصّغير (٣/ ٦٠).

(٢) انظر: نهاية المطلب (١٨/ ٥١).

واستطرد هنا قليلًا لعرض أمر مشكل في هذا البحث وهو: أن القول بجواز الإحداث إن كان بشرطٍ دون ما كان بغير شرطٍ، كما هو قول ابن القاسم وبعض المالكيَّة في أرض العنوة وما مصَّره المسلمون، أو ما كان ملكًا لنا من أراضي الصُّلح فيجوز بالشَّرط دون غيره كما هو قول كثيرٍ من الفقهاء حتَّى فيما سكن معهم المسلمون، فهذا أمر مشكلٌ.

فإن كان هذا الإحداث وإظهار المنكرات في أصله محرَّمًا لم يجز قبوله بسبب الشَّرط، لأنَّ القاعدة الشَّرعيَّة أنَّ الشُّروط لا تحلِّل حرامًا ولا تحرِّم حلالًا، وكلُّ شرطٍ ليس في كتاب اللَّه فهو باطلٌ، فإن كان هذا محرَّمًا لم ينقلب بسبب الشَّرط مباحًا، وإن جاز بالشَّرط فما الَّذي يمنعه من دون الشَّرط، فإن كان ترك منكراتهم وإظهار كنائسهم من المحرَّم الظَّاهر والإقرار على الكفر وشعائره فلا يجوز ولو كان بالشَّرط، خاصَّةً أنَّ الشَّرط ليس تركًا للكنائس حتَّى يقال إنَّ هذا من قبيل الاستدامة الَّتي تختلف عن الابتداء، وأنَّ التَّرك هو من قبيل عدم منعهم وهو أعمُّ من الإذن الصَّريح بالإباحة فالشَّرع جاء بعدم التَّعرُّض لهم لا بالإباحة[1].

لأنَّ الشَّرط هنا يشمل حتَّى الابتداء، فإذا جاز لأهل العنوة أن يحدثوا الكنائس وأن يظهروا الخمور بين المسلمين لوجود الشَّرط فلِمَ يمنعون منه حين ينتفي الشَّرط؟

وإن جاز لأهل الصُّلح بالشَّرط فلِمَ يمنعون منه من دون شرطٍ؟

نعم، حين يكون الصُّلح على أنَّ الأرض لهم فقد يكون الفرق واضحًا،

---

(١) انظر: تحفة المحتاج (٩/ ٢٩٥)، فتاوى السُّبكي (٢/ ٣٧٠-٣٧١) و(٢/ ٤١٤-٤١٥).

لأنَّها بلادهم واشترطوا فيها على المسلمين أن يفعلوا ما يشاؤون فهي بالنِّسبة لهم كما يفعله الذِّميُّ في داره في بلاد الإسلام[١]، فذهاب بعض المسلمين وسكناه في أرضهم يجب أن يكون بحسب شرطهم، أمَّا أن تكون أرض الصُّلح لنا ويشترطوا أن يفعلوا ما يشاؤون ويبقى هذا الشَّرط أبد الدَّهر فهو مشكلٌ.

وهذا يقتضي أن لا يقبل المسلمون من أهل الصُّلح مثل هذه الشُّروط إلَّا عند الضَّرورة أو الحاجة أو مصلحة الإسلام كما قالوا ذلك في الهدنة[٢]، والفقهاء لا يذكرون مثل هذا القيد عند ذكر موضوع الاشتراط، ولهذا حمل الزَّركشي قول الشَّافعيَّة في جواز الإحداث أنَّه في حال الضَّرورة وقال: وإلَّا فلا وجه له[٣].

ومن القرائن الَّتي تقوِّي الإشكال على هذا القول:

١- أنَّ الفقهاء ينصُّون على أنَّه ليس من حقِّ الإمام أن يصالحهم على ترك شيءٍ من أحكام الإسلام[٤]. ومصالحتهم على أن يحدثوا ما يريدون هو تركٌ لبعض أحكام الإسلام.

٢-كما نصُّوا على أنَّه لا يجوز أن يعاهدهم على إحداث كنيسةٍ في ديار المسلمين أو ما فتح عنوةً لأنَّه لا يصالحهم على ما منع منه الشَّرع[٥].

---

(١) انظر: نهاية المطلب (١٨/ ٥١)، كشاف القناع (٢/ ١٣٦٥).

(٢) روضة الطَّالبين (٧/ ٥٢٠).

(٣) انظر: تحفة المحتاج (٩/ ٢٩٤).

(٤) انظر: الأم (٧٧٣).

(٥) انظر: الحاوي الكبير (١٤/ ٤٣٢)، البيان (١٢/ ٢٨٠)، تحفة المحتاج (٩/ ٢٩٣)، روضة الطَّالبين (٧/ ٥١٠).

٣- والصُّلح يكون فيما هو من حقوقهم كمنازلهم وكنائسهم وأمَّا ما كان للمسلمين فهم أحقُّ به ولا يدخل في الصُّلح[١]، ومثل هذه الشُّروط هو من حقوق اللَّه فليس هو من حقوقهم حتَّى يصالح عليها.

٤- وكما ذكر الفقهاء في علَّة منع إحداث الكنائس ومنع المنكرات بأنَّها كتمكين المسلم من الثَّبات على الكفر بعد الرِّدَّة، وأنَّ فيها فسقًا واستخفافًا بالدِّين، وأنَّهم ممنوعون مثل المسلمين منها[٢].

وهذه العلل موجودةٌ مع الشَّرط.

٥- لهذا قرَّر بعض أهل العلم أنَّ الواجب عند القدرة أن يصالحهم على ما صالحهم عليه عمر ويشترط عليهم شروطه[٣].

النُّصوص الحاكمة في موضوع إحداث الكنائس:

يعتمد الفقهاء في مذاهبهم على نصوصٍ من سنَّة النَّبيِّ ﷺ، وعلى الشُّروط العمريَّة، وعلى أقوال الصَّحابة.

١- أمَّا النُّصوص من سنَّة النَّبيِّ ﷺ:

الحديث الأوَّل:

صالح رسول اللَّه ﷺ أهل نجران على أن لا تهدم لهم بيعةٌ ولا يخرج

---

(١) انظر: الأموال (١/ ٢٥٩).

(٢) انظر: شرح السِّير الكبير (٤/ ١٥٢٩) و(١٥٣٢) و(٥/ ١٥٤٥)، المغني (١٣/ ٢٤٠)، الأم (٧٧٣).

(٣) انظر: أحكام أهل الذِّمة (٢/ ٦٩٢).

لهم قسٌّ ولا يفتنوا عن دينهم ما لم يحدثوا حدثًا أو يأكلوا ربا[١].

وعن عامر قال: قرأت كتاب أهل نجران فوجدت فيه إن أكلتم الرِّبا فلا صلح بيني وبينكم، وكان رسول اللَّه ﷺ لا يصالح من يأكل الرِّبا[٢].

والحديث هنا ليس فيه إلَّا الإبقاء على معابدهم، ولا يصحُّ الاستدلال به على منع الإحداث أو إباحته سواءً بالشَّرط أو بدونه.

الحديث الثَّاني:

عن عمر رضي الله عنه أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «لا تبنى كنيسةٌ في الإسلام ولا يبنى ما خرِّب منها»[٣].

الحديث الثَّالث:

عن ابن عبَّاسٍ أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «لا خصاء في الإسلام ولا بنيان كنيسة»[٤].

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٠٤١)، وأبو الشيخ في طبقات المحدثين بأصبهان (١/ ٣٣٤- ٣٣٥) من طريق إسماعيل بن عبدالرّحمن السّدي، عن ابن عباس؛ به، وفي سنده ضعف.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٢٠٠٦) وفي سنده مقال.

(٣) أخرجه ابن عدي في الكامل (٤/ ٤٠٣) وابن عساكر في تاريخ دمشق (٥٠/ ٥٣)، وفي سنده سعيد بن سنان الحنفي: متروك، رُمي بالوضع - كما في التقريب (٢٣٣٣) -. وقال ابن عبدالهادي في تنقيح التّحقيق (٤/ ٦٢٤): «هذا الحديث لا يثبت مرفوعا».

(٤) أخرجه البيهقي (١٠/ ٤١) - وأشار إلى ضعفه - وفي سنده مقدام بن داود: متكلم فيه - كما في لسان الميزان (٨/ ١٤٤) -، وفيه أيضا: عبدالله بن لهيعة، تقدم أنه اختلط. والحديث ضعفه ابن حجر في الدّراية (٢/ ١٣٥)، وضعف الألباني لفظة: «بنيان كنيسة» كما في ضعيف وصحيح الجامع الصّغير (٢٧/ ١٩٤).

الحديث الرَّابع:

عن ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «لا تكون قبلتان في بلدٍ واحدٍ»[1].

ودلالة الحديث محتملةٌ، وإن دلَّ على منع الإحداث فهو يدلُّ على منع الإقرار أيضًا، لأنَّ بقاء المعابد هو من بقاء القبلتين في بلدٍ واحدٍ.

٢- الشُّروط العمريَّة[2]:

وهي صريحةٌ في منع أهل الذِّمة من الإحداث في أرض العنوة وفي أرض الصُّلح، وهي تصلح مستندًا للفقهاء في منع الإحداث في أرض العنوة خلافًا لبعض المالكيَّة، غير أنَّ محلَّ الخلاف بين الفقهاء هو في الشَّرط في أرض العنوة وفي أرض الصُّلح وهو ما لا تدلُّ عليه الشُّروط دلالةً قاطعةً.

---

(١) أخرجه أحمد (١٩٤٩)، وأبو داود (٣٠٣٢)، والتّرمذي (٦٣٣)، والطّحاوي في شرح مشكل الآثار (٧/ ١٩٢- ١٩٣) وفي سنده قابوس بن أبي ظبيان: فيه لين - كما في التّقريب (٥٤٤٥)، وجود إسناده ابن تيمية كما في مسألة في الكنائس (ص: ١٠٣)، وضعفه الألباني في السّلسلة الضّعيفة (٩/ ٣٦٧) رقم (٤٣٧٩).

(٢) قال ابن قيم الجوزية في أحكام أهل الذمة (٣/ ١١٥٩- ١١٦٤): (شهرة هذه الشّروط تغني عن إسنادها، فإن الائمة تلقوها بالقبول وذكروها في كتبهم واحتجوا بها ولم يزل ذكر الشّروط العمرية على ألسنتهم وفي كتبهم وقد أنفذه بعض الخلفاء وعملوا بموجبها) وجود ابن تيمية إسنادها كما في اقتضاء الصّراط المستقيم (١/ ٣٦٤)، وقال (١/ ٣٦٥): (مجمع عليها في الجملة) وقوى إسنادها السّبكي كما في فتاويه (٢/ ٤٠٠)، وفي إسنادها ضعف كما ذكر ابن حجر في التّلخيص الحبير (٤/ ٢٣٤)، غير أن ثم شواهد عدة تقوي أصل هذه الشّروط، كما جاء عن عمر بن عبد العزيز أنه وضع بعض هذه الشّروط على أهل الذمة، وكما روي عن عمر آثار عدة في بعض هذه الشّروط من غير هذا الإسناد.

٣- أقوال الصّحابة:

قال ابن عبّاسٍ: «أيُّما مصر اتَّخذه العرب فليس للعجم أن يبتنوا فيه بيعةً أو قال كنيسةً ولا يضربوا فيه بناقوسٍ ولا يدخلوا فيه خمرًا ولا خنزيرًا، وأيُّما مصر اتَّخذه العجم فعلى العرب أن يفوا لهم بعهدهم فيه، ولا يكلِّفوهم ما لا طاقة لهم به»[(١)].

وأثر ابن عبّاسٍ من أوضح الآثار في هذه المسألة، ففيه بيان أنَّ ما مصّره المسلمون فلا يجوز بناء الكنائس فيه مطلقًا وظاهره ولا يصحُّ فيه الشَّرط، وأمّا ما كان من ديار الكفّار فيجوز لهم الإحداث بالشَّرط والعهد، ولم يتطرّق لسكنى المسلمين معهم، غير أنَّ الأثر ضعيفٌ.

وقال عوف: «شهدت عبد اللّه بن عبيد بن معمر أتي بمجوسي بنى بيت نار بالبصرة فضرب عنقه»[(٢)].

وفيه دلالةٌ على النَّهي عن بناء المعابد، لكن لم يتعرَّض لموضوع الشَّرط.

وكتب أبو عبيدة بن الجراح لأهل دير طبايا أنّي أمَّنتكم على دمائكم وأموالكم وكنائسكم[(٣)].

وفيه جواز ترك الكنائس، وهو من سنَّة الصَّحابة في الصُّلح كما قال

---

(١) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه ابن ابي شيبة (٣٢٩٨٩) عن عوف الأعرابي ابن أبي جميلة، وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه سعيد بن منصور (٢٦٠٥- الأعظمي)، وابن ابي شيبة (٢١٨٤٢)، (٣٢٩٨٧) من طريق عبداللّه بن سراقة الأزدي، أن أبا عبيدة؛ به. وهو مرسل.

الحسن: قد صولحوا على أن يخلّى بينهم وبين النّيران والأوثان في غير الأمصار[١].

ويجوز هدمها أيضًا كما قال الحسن: «من السُّنَّة أن تهدم الكنائس الَّتي في الأمصار القديمة والحديثة»[٢].

وفي سيرة عمر بن عبد العزيز عدم التَّعرُّض للكنائس الَّتي صولحوا عليها:

«جاءنا كتاب عمر بن عبد العزيز: لا تهدم بيعة ولا كنيسة ولا بيت نارٍ صولحوا عليه»[٣].

وخاصم حسَّان بن مالك أهل دمشق في كنيسةٍ فقال عمر بن عبد العزيز إن كانت من الخمس عشرة كنيسة الَّتي في عهدهم فلا سبيل لك عليها[٤].

مع هدم الكنائس الَّتي تبنى في أمصار المسلمين، فعن وهب بن نافع قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عروة بن محمَّدٍ أن يهدم الكنائس الَّتي في أمصار المسلمين[٥].

---

(١) أخرجه ابن ابي شيبة (٣٢٩٨٦) بإسناد صحيح.
(٢) أخرجه عبدالرّزاق (١٠٠٠١) وفي سنده إبهام الرّاوي عن الحسن، فلم يُسمَّ.
(٣) أخرجه ابن ابي شيبة (٣٢٩٨٣) من طريق أُبي بن عبدالله النّخعي، قال: جاءنا كتاب عمر؛ به. وأُبي هذا ترجم له البخاري في التّاريخ الكبير (٢/ ٤١)، وابن أبي حاتم في الجرح والتّعديل (٢/ ٢٩٠)، ولم يذكرا فيه جرحا ولا تعديلا، وذكره ابن حبان في الثّقات (٦/ ٧٧).
(٤) أخرجه أبو عبيد في الأموال (٤٢٦) بإسناد حسن.
(٥) أخرجه عبدالرّزاق (٩٩٩٩) وفي سنده ضعف.

قال عمرو بن ميمون واستشارني عمر في هدم كنائسهم فقلت لا تهدم هذا ما صولحوا عليه فتركها عمر[١]. وكلُّ هذا في غير محلِّ الخلاف.

فيبقى أنَّ الوصف المؤثِّر هو القواعد الشَّرعيَّة في المعاملة مع المنكرات، فالإحداث للكنائس والخمور هو من جنس المنكرات، وقد أقرُّوا على عدم التَّعرُّض لهم وليس على أن تكون فعلًا مباحًا لهم بلا حدودٍ.

وأيضًا فإنَّ إطباق الصَّحابة ﷺ في كلِّ الأمصار على منعهم من هذه المنكرات، وتأكيدهم ذلك في الشُّروط، وسار على ذلك الخلفاء الرَّاشدين بمحضر عموم الصَّحابة، كما عمل به الخلفاء من بعدهم والصَّحابة متوافرون مقرُّون راضون، فلو لم يكن الإحداث منكرًا ترفضه الشَّريعة لما منع الصَّحابة أهل الكتاب منه مع حرصهم على هدايتهم ودعوتهم إلى الإسلام وحفظ حقوقهم، فلولا أنَّ هذا ليس من حقوقهم لكان تعدِّيًا ينزَّه الصَّحابة عنه.

كما أنَّ الصَّحابة فتحوا كثيرًا من البلاد عنوةً فلم يهدموا شيئًا من كنائسها[٢]. وهذا يدلُّ على مشروعيَّة إبقائها، فإنَّ منع الصَّحابة لأيِّ إحداثٍ دليلٌ على التَّحريم.

مع مراعاة القيد الشَّرعيِّ في عدم ترتُّب مفسدةٍ أعظم منه، وقد نصَّ عليه فقهاء المالكيَّة فقيَّدوا المنع بعدم ترتُّب مفسدةٍ أعظم: «لا يجوز لكلِّ من العنويِّ والصُّلحيِّ إحداث ببلد الإسلام ولو اختطَّها معه الكافر عنويًا أو

(١) أخرجه عبدالزاق (١٠٠٠٤) بإسناد صحيح.
(٢) انظر: المغني (١٣/ ٢٤٠).

صلحيًا إلَّا لمفسدةٍ أعظم من الإحداث فلا يمنع ارتكابًا لأخفِّ الضَّررين»[١].

«لا خفاء أنَّ من معه أدنى مسكةٍ من العقل فضلًا عمَّن اتَّصف بالعلم أنَّ تدبُّر الأوصاف المسطَّرة فوقه الَّتي أحدها يقوم مقام جميعها لا يقول بهدم الكنائس المذكورة ولا يفوه به لما تقرَّر من أنَّ درء المفاسد أولى من جلب المصالح، ولا سيَّما إذا بدت لذلك أماراتٌ وقامت عليها دلالاتٌ تقتضي تحريم الخوض في ذلك كما هو المتقرِّر في تغيير المنكر إذا كان مؤدِّيًا إلى منكرٍ أعظم منه، ولو كان المنكر الَّذي أريد تغييره مجمعًا عليه وأيُّ مفسدةٍ أعظم ممَّا يثير الهرج ويحدث الفتن المؤدِّية لقتل النُّفوس وسلب الأموال واشتعال نار الحرب بين الخلق في سائر الآفاق»[٢].

بل بالغ بعضهم في اعتبار المصلحة فأجازها لمثل هذه المصلحة:

«كما فعل المرابطون حين نقلوا المعاهدين إلى برِّ العدوة وطلبوا حينئذٍ بناء متعبَّداتهم فأفتاهم ابن الحاجِّ بالجواز تغليبًا لمصلحة توهين أهل الحرب، وكما لو كان نزولهم يقتضي تحصيل أموالٍ عظيمةٍ يستعان بها على حرب العدو كما فعل صاحب تونس إذ كان لا يفتر عن غزو العدو فتغلب هذه المصلحة لذلك»[٣].

---

(١) الشرح الكبير للدردير (٢/ ٥٢٤).

(٢) المعيار المعرب (٢/ ٢٢٧)، وهذه الفتوى من أبي زكريا بن أبي البركات من علماء تلمسان.

(٣) المعيار المعرب (٢/ ٢٤١) وهذه الفتوى من عبد الجليل التنسي من العلماء المعاصرين للونشريسي.

ومن أحوال حرِّيَّة الاعتقاد في الشَّريعة:

الحالة الخامسة:

أن يظهروا دعوتهم إلى دينهم، ويكون لهم حرِّيَّة الدَّعوة ونشر دينهم بين المسلمين، وتشكيك المسلمين في عقائدهم ومحكمات دينهم.

وقد ذهب إلى أنَّ ذلك من حقوق أهل الذِّمة عددٌ من المعاصرين(١).

فيقرّر المودودي أنَّه لهم الحقُّ في انتقاد الاسلام كما للمسلمين الحقُّ في انتقاد دينهم(٢).

ويقول عبد المتعال الصَّعيدي: «كلُّ ما يدخل في باب الحرِّيَّة الفكريَّة في مأمنٍ من العقاب الدُّنيويِّ لأنَّه يجب فتحه على مصراعيه»(٣).

وقريبٌ من هذا القول، قول من يسقط العقوبة عن المرتد من المعاصرين(٤) فمعناه أنَّه يكفل حرِّيَّة الرِّدَّة، بل القول بحرِّيَّة الرِّدَّة أشدُّ

---

(١) انظر: حقوق أهل الذّمة في الدّولة الإسلامية، لأبي يعلى المودودي (٣٣)، الحقوق والحريات السّياسية في الشّريعة الإسلامية، لرحيل غرايبة (٣٥٢-٣٥٣)، الحريات العامة في الدّولة الإسلامية، لراشد الغنوشي (٤٧-٤٨) و(٢٩٣)، مواطنون لا ذميون، لفهمي هويدي (١٤٧) ، حرية الاعتقاد في الإسلام، لجمال البنا (٥٢-٥٤)، حرية الاعتقاد في القران الكريم، لعبد الرّحمن حللي (١٢٧)، حرية المعتقد، لسعدى الخطيب (٦٧)، الحقوق والحريات المدنية والسّياسية في الإسلام، لمحمد رمضان البوطي (١٢٠) ضمن كتاب حقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية.

(٢) انظر: حقوق أهل الذمة في الدّولة الإسلامية (٣٣).

(٣) حرية الفكر في الإسلام، للصعيدي (١١).

(٤) انظر: الحرّيّة الدّينية في الإسلام، لعبد المتعال الصّعيدي (٨٨)، لا إكراه في الدّين، لطه العلواني (٩٥)، الدّيمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، للغنوشي (١٩٣)، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، لأحمد الرّيسوني (١٧٧-١٧٩).

من القول بحرّيّة دعوة الكفّار لدينهم، لأنّ الكفّار يتسامح معهم ما لا يتسامح مع المسلمين.

وكذلك من يقرّر أنّ التّعدُّديّة السّياسيّة في النّظام السّياسيّ تتّسع لكلّ الاتّجاهات والأحزاب حتّى ولو كانت تقوم على أصولٍ مناقضةٍ للشّريعة[1].

وكلُّ هذه الأقوال باطلةٌ قطعًا، وهي من الشّذوذات المعاصرة، فإنَّ من الشُّروط الّتي يؤخذ عليها أهل الذِّمة أن لا يذكروا اللّه ولا رسوله ولا كتابه بسوءٍ، فإن فعلوا انتقض عهدهم عند بعض الفقهاء، ومن لا يحكم بنقض العهد فإنَّه يعاقبهم ويعزرهم، فعدم انتقاض العهد لا يعني أنَّ الفعل مباحٌ:

فـ«كلُّ موضعٍ قلنا لا ينتقض عهده فإنَّه إن فعل ما فيه حدٌّ أقيم عليه حدُّه أو قصاصه، وإن لم يوجب حدًّا عزّر، ويفعل به ما ينكف به أمثاله عن فعله»[2].

فحتّى من لا يرى أنَّه ينتقض عهده من الفقهاء فهو يقيم عليه الحدَّ والتّعزير[3].

ولهذا يذكر الفقهاء من جملة المنهيّات الّتي يجب على أهل الذِّمة الالتزام بها:

---

(١) انظر: الخوف من حكم الإسلاميين، لعصام تليمة (١٦٩-١٧٨)، الحريات العامة في الدّولة الإسلامية، لراشد الغنوشي (٢٩٣) والدّيمقراطية وحقوق الإنسان، للغنوشي (٤٦)، الجديد في الفقه السّياسي المعاصر، لسعد الدّين هلالي (١٩٦)، الحقوق والحريات المدنية والسّياسية في الإسلام، لمحمد رمضان البوطي (١٢٠) ضمن كتاب حقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية.

(٢) المغني، لابن قدامة (١٣/ ٢٣٩).

(٣) انظر: الأم (٧٨٢)، حاشية ابن عابدين (٦/ ٣٤٥-٣٤٦)، الذّخيرة (٣/ ٤٦١)، الحاوي الكبير (١٤/ ٣١٩)، حاشية البجيرمي على شرح منهج الطّلاب (٤/ ٢٨٠)، تحرير الأحكام (١١٢)، روضة الطّالبين (٧/ ٥١٦). الإنصاف (٤/ ٢٥٣-٢٥٤).

عدم رفع صوتهم بقراءة كتبهم أو صلواتهم[١].

ولا الجهر بين المسلمين بعقائدهم كشركهم وقولهم في المسيح[٢].

ولا يظهرون شيئًا من شعائرهم[٣].

قال الإمام الشَّافعيُّ: «ويأخذوا عليهم أن لا يسمعوا المسلمين شركهم وقولهم في عزيرٍ وعيسى عليهما السَّلام وإن وجدوهم فعلوا بعد التَّقدُّم في عزيرٍ وعيسى عليهما السَّلام إليهم عاقبهم على ذلك عقوبةً لا يبلغ بها حدًّا»[٤].

وقال القرافيُّ:

«إذا أظهروا معتقدهم في المسيح أو غيره أدَّبناهم»[٥].

وقال الدردير في الشَّرح الكبير:

«وعزِّر على ظهور أي إظهار السُّكر بين المسلمين، وعلى إظهار معتقده في المسيح أو غيره ممَّا لا ضرر فيه على المسلمين»[٦].

---

(١) انظر: روضة الطَّالبين (٧/ ٥١٥)، الحاوي الكبير (١٤/ ٣١٨)، كشاف القناع (٢/ ١٣٧٤)، الإنصاف (٤/ ٢٣٨)، ، مراتب الإجماع (١٣٤).

(٢) انظر: الذَّخيرة (٣/ ٤٥٩)، الشَّرح الكبير، للدردير (٢/ ٥٢٤)، روضة الطَّالبين (٧/ ٥١٥)، الحاوي الكبير (١٤/ ٣١٨)، تحرير الأحكام لابن جماعة (١١٠)، تحفة المحتاج (٩/ ٣٠١)، كشاف القناع (٢/ ١٣٧٥)، الأحكام السلطانية، لأبي يعلى (٣٠٤).

(٣) انظر: الأموال (١/ ١٨١-١٨٢).

(٤) الأم (٧٩٧).

(٥) الذَّخيرة (٣/ ٤٥٩).

(٦) الشَّرح الكبير للدردير (٢/ ٥٢٤).

وقال في كشَّاف القناع:

«إن جهر بين المسلمين بأنَّ المسيح هو اللَّه عوقب على ذلك إمَّا بقتلٍ أو بما دونه»[١].

وقال النَّووي:

«ويلزمهم كفُّ اللِّسان والامتناع من إظهار المنكرات كإسماع المشركين شركهم وقولهم ثالث ثلاثة واعتقادهم في المسيح وعزيرٍ صلَّى اللَّه عليهما وسلَّم وإظهار الخمر والخنزير والنَّاقوس وأعيادهم وقراءتهم التَّوراة والإنجيل»[٢].

فمجرَّد إظهار قولهم في المسيح أو رفع صوتهم بعباداتهم هو من الجرائم الَّتي يجب تركها، فكيف بالدَّعوة إلى دينهم ونشره بين المسلمين وفتنة المسلمين فيه؟ لا شكَّ أنَّ هذا أشدَّ جرمًا وأقوى منعًا، فإذا منعوا من مجرَّد إظهار عقائدهم فكيف بالدَّعوة إليها؟

ولظهور هذا الحكم وقطعيته يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

«وإظهار الطَّعن في الدِّين لا يجوز للإمام أن يعاهدهم مع وجوده منهم أعني مع كونهم ممكَّنين من فعله إذا أرادوا وهذا ممَّا أجمع المسلمون عليه ولهذا بعضهم يعاقب على فعله بالتَّعزير وأكثرهم يعاقبون عليه بالقتل، وهو مما لا يشكُّ فيه مسلمٌ ومن شكَّ فيه فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»[٣].

---

(١) كشاف القناع (٢/ ١٣٧٥).

(٢) روضة الطَّالبين (٧/ ٥١٥).

(٣) الصَّارم المسلول (٢/ ٤٠٤).

وأمَّا الدَّعوة إلى دينهم فـ: «هذا من أولى الأشياء أن ينتقض العهد به، فإنَّه حراب اللَّه ورسوله باللِّسان وقد يكون أعظم من الحرب باليد»[١].

ومن الغريب أنَّ بعض من يجيز لهم الدَّعوة وحرِّيَّة نشر كفرهم وضلالهم يشترط أن تكون هذه الحرِّيَّة ملتزمةً بآداب الحوار[٢] وكأنَّ الخلل في أدب الحوار أشدُّ خطرًا من إضلال مسلمٍ!

الأدلَّة على منعهم من الدَّعوة إلى دينهم ونشر كفرهم بين المسلمين:

الدَّليل الأوَّل:

اتِّفاق الفقهاء على منعهم من إظهار المنكرات، وشعائر دينهم، فإذا كان هذا في الشَّعائر المحضة والَّتي لا تحدث إضلالًا للمسلمين عادةً، فكيف بحرية نشر دينهم ودعوة المسلمين إليه؟

الدَّليل الثَّاني:

ما يترتَّب على حرِّيَّة الدَّعوة لدينهم من إفساد المسلمين وإضلالهم وإدخال الشُّبهات عليهم وهذه مفسدةٌ عظيمةٌ وضررٌ كبيرٌ.

كما أنَّ فيه دعوةً للرِّدَّة عن الإسلام وهي مجرَّمةٌ شرعًا، فمن المحال أن تحرِّم الشَّريعة شيئًا ثمَّ تبيح الطريق المؤدي إليه، بل وأعظم الطُّرق وهو الدَّعوة إلى ما يناقضه.

الدَّليل الثَّالث:

مناقضته لأصل الجهاد، وهو لأجل أن يكون الدِّين كلُّه للَّه، فمن

(١) أحكام أهل الذمة (٢/٧١٩).

(٢) انظر: الحريات العامة في الدَّولة الإسلامية (٢٩٣).

المحال أن تأمر الشَّريعة ببذل الأموال والمهج في سبيل إعلاء كلمة اللَّه ونشر دين اللَّه ثمَّ تبيح في الوقت نفسه نشر ما يضادُّه وتحفظ لهم حقَّ إبطال دين الإسلام!.

الدَّليل الرَّابع:

أنَّ الدَّعوة لدينهم مستلزمةٌ للطَّعن في دين الإسلام(١).

وهو ممَّا ينتقض العهد به، فكيف يترك له حرِّيَة الدَّعوة لدينه مع كون هذا لازمًا للسبِّ، فلا يمكن أن يدعو لدينه إلَّا بعد أن يظهر الطَّعن والإساءة للَّه ولرسوله ﷺ.

الدَّليل الخامس:

أنَّ هذا من شعار الكفر فيمنعون من إظهاره(٢).

الدَّليل السَّادس:

أنَّ الإمام لا يجوز أن يصالحهم على إحداث شعائر الفسق والمعاصي فكيف بإحداث مواضع الكفر والشِّرك؟(٣).

الدَّليل السَّابع:

ما جاء من الآثار المرويَّة عن الصَّحابة في منع أهل الذِّمة من حرِّيَة الدَّعوة لدينهم، وفيه آثارٌ ضعيفةٌ يستأنس بها مع ما سبق من البراهين:

من ذلك ما جاء في الشُّروط العمريَّة: «ولا نظهر شركًا ولا ندعو إليه

(١) انظر: أحكام أهل الذِّمة (٢/ ٧٢٩).
(٢) انظر: أحكام أهل الذِّمة (٢/ ٧١٩).
(٣) انظر: أحكام أهل الذِّمة (٢/ ٦٧٧).

أحدًا ولا نمنع أحدًا من قرابتنا الدُّخول في الإسلام»[١].

قال عليٌّ: لئن بقيت لنصارى بني تغلب لأقتلنَّ المقاتلة ولأسبينَّ الذُّرية فإنِّي كتبت الكتاب بينهم وبين النَّبيِّ ﷺ على أن لا ينصروا أولادهم[٢].

وعن الأصبغ بن نباتة عن عليِّ بن أبي طالبٍ قال شهدت رسول اللَّه ﷺ حين صالح نصارى بني تغلب على أن لا ينصروا الأبناء فإن فعلوا فلا عهد لهم. وقال عليٌّ: لو فرغت لقاتلتهم[٣].

وإذا كان هذا الحكم لأهل الذِّمة فمن كان على الإسلام فهو أولى بالمنع[٤].

❊ ❊ ❊

(١) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود (٣٠٤٠) وقال عقبه: "هذا حديث منكر، بلغني عن أحمد أنه كان ينكر هذا الحديث إنكارًا شديدًا.
ومِمن ضعفه أيضا: العقيلي في الضّعفاء (٢/ ٣٤٩)، وعبدالحق الإشبيلي في أحكامه الوسطى (٣/ ١١٦).، لكن خالف الطّبري في هذا الحديث، فانفرد بتصحيحه في تهذيب الآثار (٣/ ٢٢٣- ٢٢٤) مسند علي)

(٣) أخرجه عبدالرّزاق (٩٩٧٥)، وأبو يعلى (٣٢٣)، (٣٣٢) وفي سنده محمد بن السّائب الكلبي، تقدم أنه متهم بالكذب، وشيخه أصبغ بن نباتة: متروك - كما في التّقريب (٥٣٧)-.

(٤) في ذكر أدلة القائلين بالحرّيّة المطلقة للرأي ومناقشتها، انظر: فضاءات الحرّيّة (٤٧١- ٥٠٦).

الفصل الرَّابع

حرِّيَّة الاجتماع

وفيه مبحثان:

المبحث الأوَّل: حرِّيَّة الاجتماع في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر.

المبحث الثَّاني: حرِّيَّة الاجتماع في ضوء فقه الصَّحابة.

المبحث الأوَّل
حرِّيَّة الاجتماع في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر

حرِّيَّة التَّجمُّع تعني حقَّ الأفراد في أن يعقدوا الاجتماعات السِّلميَّة في مكانٍ ما لفترةٍ من الوقت ليعبِّروا عن آرائهم عن طريق الخطب أو المحاضرات أو المناقشات أو غيرها، وأن يكون لهم حرِّيَّة المشاركة وتشكيل الجمعيَّات والنِّقابات الَّتي لها وجودٌ مستمرٌّ ولها غاياتٌ محدَّدةٌ[1].

وحرِّيَّة الاجتماع لها ارتباطٌ وثيقٌ بحرِّيَّة الرَّأي والفكر، إذ لا تتمُّ حرِّيَّة الرَّأي والفكر دون حرِّيَّة الاجتماع[2]. وليس بالضَّرورة أن تكون حرِّيَّة الاجتماع في شأنٍ سياسيٍّ، بل قد تكون في غير ذلك كحرِّيَّة الصَّحافة، لكنَّها بشكلٍ عامٍّ تشكل وسائل هامَّةً للمساهمة في السُّلطة[3].

ولحرِّيَّة الاجتماع علاقةٌ وثيقةٌ بحرِّيَّة إنشاء الأحزاب، لأنَّ حقَّ الاجتماع هو الَّذي يعطي للحزب الحقَّ في الوجود[4]. ومن فروعها حرِّيَّة التَّظاهر[5]. وهي من الحرِّيَّات السِّياسيَّة المكفولة في النُّظم السِّياسيَّة

---

(١) انظر: النظم السِّياسية، لثروت بدوي (٥٢٥-٥٢٦)، القانون الدُّستوري، لعثمان خليل (١٤٧)، الأحزاب السِّياسية والحريات العامة، لحسن البدراوي (٣٠٢)، الحريات العامة، للعيلي (١١٥).
(٢) انظر: أركان حقوق الإنسان، لصبحي المحمصاني (١٦٩).
(٣) انظر: حقوق الإنسان، لعبد الهادي عباس (١٧٧).
(٤) انظر: الأحزاب السِّياسية والحريات العامة، لحسن البدراوي (٣٠٠).
(٥) انظر: أركان حقوق الإنسان، لصبحي المحمصاني (١٧١).

المعاصرة، ولأنَّ الهدف من الأحزاب والمظاهرات غالبًا هو الضَّغط على السُّلطة ومعارضة قرارتها فسيكون بحثها في المعارضة السّلميَّة.

وحرّيَّة الاجتماع تختلف عن حرّيَّة تكوين الجمعيَّات من جهة أنَّ تكوين الجمعيَّات يقتضي الاستمرار بخلاف حرّيَّة الاجتماع(١).

ومن حرّيَّة الاجتماع حرّيَّة تكوين النّقابات، وهي ضمانةٌ من ضمانات الأفراد للمطالبة بحقوقهم وتحسين حالتهم الاجتماعيَّة(٢).

ويتميَّز الاجتماع أنَّه اجتماعٌ مؤقَّتٌ غير دوريٍّ بخلاف الجمعيَّة الَّتي لها رابطةٌ دائمةٌ لأعضائها، وله صفة التَّنظيم والقصد والإعداد المسبق، وهو ما يميِّز الاجتماع عن التَّجمهر القائم على العفويَّة، والهدف منه عرض الآراء والتَّشاور والمناقشة الَّذي يشترك فيه كلُّ شخصٍ من أجل حماية مصالحه وهذا بخلاف العرض المسرحيِّ الَّذي يهدف إلى تسلية الجمهور، كما أنَّ الاجتماع ينعقد عادةً في مكانٍ خاصٍّ وليس في الطُّرقات العامَّة كالمظاهرات(٣).

وكون الاجتماع من الحقوق المكفولة للمواطنين إلَّا أنَّ هذا لا يمنع من وجود تنظيم له يمنع من أيِّ إخلالٍ بالأمن، حين يكون الأمر يشكل خطرًا ظاهرًا وقائمًا(٤).

---

(١) انظر: الأحزاب السّياسية والحريات العامة، لحسن البدراوي (٣٠٢).

(٢) انظر: الحريات العامة في الأنظمة السّياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٨٠)، في النّظام السّياسي والدّستوري، لمحمد نصر مهنا (٣٤١-٣٤٢).

(٣) انظر: الحريات العامة وحقوق الإنسان، لأحمد سعيفان (٢/ ٢٥٦)، في النّظام الدّستوري والسّياسي، لمحمد نصر مهنا (٣٤١).

(٤) انظر: ضمانات الحرّيّة، لمنيب ربيع (٣٧-٣٨).

المبحث الثَّاني: حرِّيَّة الاجتماع في ضوء فقه الصَّحابة

حرِّيَّة الاجتماع هي مثل حرِّيَّة الرَّأي، فهي إمَّا اجتماعٌ مشروعٌ سواءٌ كان واجبًا أو مندوبًا، أو اجتماعٌ محرَّمٌ، أو اجتماعٌ مباحٌ.

أمَّا الاجتماع الواجب كالاجتماع في الجمع والجماعات والأعياد، ومثله الاجتماع في الزَّواج، فلا يجوز التَّعرُّض له ولا منعه، وهو من جنس منع الرَّأي الواجب، ومثله الاجتماع المستحبُّ كالاجتماع على تعلُّم العلم الشَّرعيّ أو العلم الدُّنيويّ النَّافع أو صلة الأرحام ونحوها، ومنه تأسيس النِّقابات المهنيَّة المعاصرة في الطِّبّ والهندسة وغيرها مما تعتني بتحقيق أهداف مهنةٍ معيَّنةٍ والمطالبة بحقوقها وتطوير أدائها، أو تأسيس الجمعيَّات الخيريَّة الَّتي تكون وسيطًا بين المحسنين والمحتاجين من الفقراء، فما كان مشروعًا فلا يجوز منعه، إنَّما دور السُّلطة تنظيم عملها ومنع التَّجاوزات فيها لا تعطيل ذات العمل لأنَّه حقٌّ مشروعٌ.

وأمَّا الاجتماع المحرَّم كالاجتماع على المحرَّمات أو تفريق صفوف المسلمين فهو ممنوعٌ ولا يجوز تركه، ومثله الاجتماع على محادَّة الشَّريعة وتأسيس الأحزاب والجمعيَّات المناهضة لها أو المشيعة للأفكار الباطلة المصادمة للنَّصّ، وهذا بخلاف ما يقرِّر بعض المعاصرين من جواز تكوين مثل الجماعات كما فعل عليٌّ مع الخوارج[١]. وهذا غير

---

(١) انظر: نظرة عابرة على حقوق الإنسان الأساسية، للمودودي ص (٤٠)، ضمن =

صحيح، فعليٌّ ﷺ لم يعطهم حرِّيَّة تكوين جماعتهم، وإنَّما تركهم ولم يتعرَّض لهم، والتَّرك لا يعني أنَّ هذا حقٌّ من حقوقهم أو حرِّيَّةٌ لهم، كما ترك النَّبيُّ ﷺ المنافقين الَّذين أساؤوا إليه ولم يتعرَّض لهم ولا يمكن أن يقول أحدٌ بجواز تشكيل جمعيَّاتٍ تسيء إلى النَّبيِّ ﷺ بناءً على ترك الرَّسول لهم.

وأمَّا الاجتماع المباح فهو من جنس المباحات ولا يتعرَّض له.

فحرِّيَّة الاجتماع هي من جنس المباحات في الشَّريعة، فالأصل عدم التَّعرُّض لها، والتَّضييق عليها عدوانٌ على ما أباحه اللَّه، وقد تقدَّمت الأدلَّة الشَّرعيَّة على حرمة ذلك.

وليس للسُّلطة تقييد هذا المباح إلَّا في حدود شرعيَّةٍ معيَّنةٍ، وتقدَّم أنَّ النُّظم المعاصرة جعلت هذا خارجًا عن صلاحيَّات السُّلطة التَّنفيذيَّة، وضيَّقت حدود المنع فيها، وتبيَّن مشروعيَّة هذا.

وقد كان الصَّحابة يجتمعون ويعقدون لقاءاتهم في المسجد والسُّوق والطَّريق من دون منعٍ، وهذا يعني إباحة إقامة النَّدوات والملتقيات والجمعيَّات، فالفرق بين طبيعة الاجتماع هنا فرقٌ شكليٌّ لا يؤثِّر.

كما أنَّ الشَّريعة أباحت للمسلمين الضَّرب في الأرض والتِّجارة والبيع والشِّراء ولا يجوز للسُّلطة أن تحول بين النَّاس وبين هذا، بل ضيَّقت مجالات التَّدخُّل حتَّى في تحديد السِّعر، فإن كان هذا في المجال

= كتاب حقوق الانسان رؤى إسلامية، من فقه الدّولة (١٥٧)، التّعددية السّياسية وتداول السّلطة في السّياسة الشّرعية، لدندل جبر (٥٧)، الحرّيّة أو الطّوفان (٩٣).

الاقتصاديّ والّذي قد يكون فيه إضرارٌ بالنّاس فما كان أنفع للنّاس وأقلّ ضررًا كعامة الاجتماعات المباحة هو أولى بأن لا تتدخّل فيه السّلطة.

لهذا لم يعرف في تاريخ الخلفاء الرّاشدين أنّ حرّيّة الاجتماع قد مسّت أو أوذي الحاضرون لمجرّد اجتماعهم أو بحثهم في أمرٍ من الأمور العامّة.

وكان النّاس يجتمعون في أيّام الفتنة وينفضون بحرّيّةٍ كاملةٍ وهم يبحثون في الفتنة ويحدّدون مواقفهم منها من دون أيّ منعٍ أو عقابٍ[1].

ولهذا نهى عمر عن مجالسة صبيغ[2] بما يعني أنّ الأصل المتقرّر عند الصّحابة هو حرّيّة الاجتماع والمجالسة وعدم تدخُّل الدّولة في ذلك، ولا اعتبار إذنها في ذلك.

يبقى أنّ من حقّ السّلطة أن تمنع بعض هذه الاجتماعات لمصلحةٍ شرعيّةٍ معتبرةٍ، وهنا لا بدّ من تقييد هذه المصلحة حتّى تكون فعلًا مصلحةً حقيقيّةً وليست أهواء وشهواتٍ، وحتّى لا تكون ذريعةً لتعطيل المباحات تعسُّفًا في استعمال هذا الحقّ، فسحب هذا المنع من صلاحيّة السّلطة التّنفيذيّة وجعله من صلاحيّة السّلطة التّشريعيّة مع تقييدها بحدودٍ معيّنةٍ هو ممّا لا يتعارض مع الشّريعة، وقد تقدّم تقرير هذا والاستدلال عليه.

❊ ❊ ❊

---

(١) انظر: الإسلام ومشكلات السّياسة المعاصرة، لجمال الدّين محمود (٣٠٦-٣٠٧).

(٢) تقديم تخريجه.

الفصل الخامس
المعارضة السِّلميَّة

وفيه مبحثان:

المبحث الأوَّل: المعارضة السِّلميَّة في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر.

المبحث الثَّاني: المعارضة السِّلميَّة في ضوء فقه الصَّحابة.

المبحث الأوَّل
المعارضة السِّلميَّة في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر

ارتبطت المعارضة في التَّاريخ بكونها فعلًا غير مشروع ضد سلطةٍ سياسيَّةٍ قائمةٍ تملك المشروعيَّة على الواقع، غير أنَّ مفهوم المعارضة السِّياسيَّة المعاصرة الَّتي نبحثه هنا يختلف تمامًا عن هذا المفهوم، فليست المعارضة فعلًا غير مشروعٍ، بل هي جزءٌ من النِّظام السِّياسيِّ القائم، وهي حقٌّ من الحقوق السِّياسيَّة الَّتي يكفلها النِّظام، فمعارضة السُّلطة السِّياسيَّة ونقد تصرُّفاتها والعمل ضدَّها ليس فعلًا يقع خارج القانون بل هو من صميم القانون، لهذا فالمعارضة السِّلميَّة ليست من قبيل الخروج على السُّلطة أو القتال ضدَّ الشَّرعيَّة، فلن تكون هذه ضمن نطاق بحثنا هنا لأنَّها وإن كانت معارضةً في اللُّغة، وفي التَّاريخ، إلَّا أنَّها في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر تختلف عن المعارضة السِّلميَّة الَّتي هي سلوكٌ مشروعٌ، وجزءٌ من النِّظام، وحقٌّ من الحقوق الَّتي يكفلها الدُّستور.

المعارضة تعني انقسام الحياة السِّياسيَّة بين فريقين متنافسين أحدهما أغلبيَّةٌ وتمثِّل السُّلطة والأخرى هي الأقليَّة تمثِّل المعارضة يعملان معًا في إطار الدُّستور والدَّولة بما يكفل للأقليَّة أن تصل للسُّلطة بالطُّرق السِّلميَّة[1].

(١) انظر: المعارضة في الفكر السِّياسي الإسلامي والوضعي، لعبد الحكيم المغبشي (٢٤).

وهي حرِّيَّةٌ تمنح بموجب الدُّستور لحزبٍ أو أكثر خارج السُّلطة الحاكمة وتمارس نشاطها السِّياسي في مراقبة السُّلطة وفق الطُّرق المشروعة[١].

فالمعارضة إذن هي النَّشاط المتمثِّل في رقابة الحكومة وانتقادها والاستعداد للحلول محلها[٢].

وهدف كلِّ معارضةٍ هو الوصول إلى السُّلطة[٣].

والمعارضة قوَّة توازنٍ ضروريَّةٌ في المجال السِّياسيِّ للاستقرار وحماية المجتمعات من الاضطراب وليست عبئًا على السُّلطة أو مصدر إزعاج لها[٤]. فالمعارضة حقٌّ وتحمي الحقوق، ولهذا قيل حيث لا معارضةَ يعني لا حرِّيَّة[٥].

والمعارضة قد تشارك في الحكومة وقد تكون خارج الحكومة بحسب طبيعة النِّظام السِّياسيِّ، فالنِّظام ذي الأحزاب المتعدِّدة تكون المعارضة مشاركةً للحكومة، وأمَّا في النِّظام الرِّئاسيِّ فالمعارضة تكون خارج السُّلطة[٦].

وهذا تصوُّرٌ جديدٌ معاصرٌ يختلف جوهريًا عن التَّصوُّر السَّابق للمعارضة، وهو قائمٌ على تقديس الحرِّيَّة الفرديَّة وجعلها هي الأساس، وهي حقٌّ سابقٌ على قيام الدَّولة، فمن حقِّ الفرد أن يصل إلى السُّلطة،

(١) انظر: المعارضة السّياسية، لإبراهيم عبد الله إبراهيم حسين (٨٢).
(٢) انظر: الدّولة في ميزان الشّريعة، لماجد الحلو (٢٩٦).
(٣) انظر: السّلطة والمعارضة، لعبد الإله بلقزيز (١٢).
(٤) انظر: السّلطة والمعارضة، لعبد الاله بلقزيز (٩-١٠).
(٥) انظر: الإسلام وحقوق الإنسان، للقطب محمد القطب (٣٤٧).
(٦) انظر: المفاهيم الأساسية في السّياسة (٢٦٥).

ومن حقِّه أن يعارضها، والسُّلطة مقيَّدةٌ في إطار نظامٍ يخدم هذه الحقوق.

ومجالات المعارضة للسُّلطة تتجلَّى في مظاهر عدَّةٍ:

المظهر الأوَّل:

مراقبة أداء السُّلطة ومحاسبتها والسَّعي لتعطيل مشاريعها وقراراتها المخالفة للمشروعيَّة، ويمكن ذلك من خلال الرقابة القضائيَّة.

المظهر الثَّاني:

المشاركة في السُّلطة، عن طريق التَّداول السِّلميِّ للسُّلطة الَّذي يضمن وصول المعارضة للسُّلطة فيما بعد، وعن طريق التَّمثيل الشَّعبيِّ في التَّشريع الَّذي يضمن وصولهم لتشريع القوانين ومراقبة أداء الحكومة، وتقييد السُّلطة.

المظهر الثَّالث:

النَّقد العلنيُّ لأداء الحكومة.

المظهر الرَّابع:

حرِّيَّة إنشاء الأحزاب السِّياسيَّة.

والمقصود بالحزب السِّياسيِّ: هي جماعةٌ منظمةٌ من الأفراد تتوحَّد حول أهدافٍ مشتركةٍ، وتهتم بالرقابة على سلطة الحكومة وتسعى للوصول إلى السُّلطة أو التَّأثير على قرارتها عن طريق استعمال حقوقها السِّياسيَّة[1].

(١) انظر: الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٥٣٦)، الأحزاب السياسية، للسيد خليل هيكل (١٦-٢٠).

وهي تنظيماتٌ دائمةٌ تتحرَّك على مستوىً وطنيٍّ ومحليٍّ من أجل الحصول على الدَّعم الشَّعبيِّ بهدف الوصول إلى ممارسة السُّلطة بغية تحقيق سياسةٍ معيَّنةٍ[١].

وخاصِّيَّة الحزب هو العمل على تولِّي السُّلطة من أجل تنفيذ مبادئ سياسيَّة معيَّنةٍ[٢]. والخصائص الَّتي تميِّز الحزب عن بقيَّة التَّجمُّعات أنَّه تجمعٌ يسعى للسُّلطة، ويعتمد على التَّنظيم طبقًا لنظامٍ رسميٍّ، ويتبنَّى موضوعاتٍ سياسيَّةً مشتركةً بهويَّةٍ أيديولوجيَّةٍ عامَّةٍ[٣].

والأحزاب بهذا الشَّكل هي ظاهرةٌ سياسيَّةٌ حديثةٌ لم تكن معروفةً في النُّظم السَّابقة فهي لم تنشأ إلَّا منذ قرنٍ ونصفٍ تقريبًا، فحتَّى عام ١٨٥٠ لم تكن الدَّولة المعاصرة تعرف الأحزاب إلَّا في الولايات المتَّحدة[٤].

فالأنظمة القديمة عرفت الأحزاب لكن بشكلٍ مختلفٍ عن الأحزاب الحديثة، فقد كانت الأحزاب السَّابقة انشقاقات تسبب الدَّمار ولم تكن تؤسِّس لدعم غاياتٍ حزبيَّةٍ، ولم تتحوَّل لأمرٍ طبيعيٍّ لا مناص منه يؤسس في ظلِّ نظامٍ سياسيٍّ يقرُّ بوجودها ويعطيها شرعيَّةً دائمةً[٥].

---

(١) انظر: القانون الدّستوري والمؤسسات السّياسية، لاندريه هوريو (١/ ٢٤٢).

(٢) انظر: القانون الدّستوري والأنظمة السّياسية، لعبد الحميد متولي (١٣٢).

(٣) انظر: المفاهيم الأساسية في السّياسة (٢٧١).

(٤) انظر: الأحزاب السّياسية، للسيد خليل هيكل (٣٩) التعددية الحزبية في ظل الدّولة الإسلامية، لعلي الشّارود (٩٩) السّلطات الثّلاث (٥٧٠)، الأحزاب السّياسية في النّظام السّياسي والدّستوري الحديث والنّظام الإسلامي، لمصطفى عبد الجواد (١٥٢)، الدّولة في ميزان الشّريعة (٣١٨).

(٥) انظر: تكوين الدّولة، لروبرت ماكيفر (٢٦٠)، الدّيمقراطية ونقادها، لروبرت دال (٥٨).

فالأحزاب ليست حالة عصيانٍ ومشاقّةٍ فـ: «قوام التّنظيم الحزبيّ العمل الدّستوريّ الشّعبيّ وقوام الانشقاقات أساليب أخرى، وقد ظلّ الكتّاب السّياسيّون يخلطون بين الاثنين وينظرون للتّنظيم الحزبيّ نظرتهم إلى الانشقاقيّة، إلى أن استقامت القواعد الدّستوريّة للتّنظيم الحزبيّ وكانوا قبل ذلك يتحدّثون عن الأحزاب كانشقاقاتٍ ويعتبرونها خطرًا على السّلم والحكم الصّالح»[(١)].

وقد ارتبطت في نشأتها بالنّظام الدّيمقراطيّ، وبعد توسّع الدّيمقراطيّة وانتشار الاقتراع العامّ أدّى هذا إلى توزّع النّاخبين على شكل كتل انتخابيّةٍ ذات اتّجاهاتٍ وأهواء سياسيّةٍ متباينةٍ وكلٌّ منها تعمل لأجل التّأثير على النّاخبين لأجل فوز مرشّحها ثمّ ينتهي عملها، إلّا أنّ بعضها كان يستمرّ في نشر أفكاره ونتيجةً لذلك بدأت تتطوّر الأفكار وتتبلور حتّى تحوّلت إلى حزبٍ سياسيٍّ[(٢)].

ثمّ قويت الأحزاب السّياسيّة وتطوّرت بظهور المجالس النّيابيّة فبسببها ظهرت الكتل النّيابيّة الّتي كانت في الواقع النّواة الأساسيّة لنشأة كثيرٍ من الأحزاب في دول العالم[(٣)].

فالأحزاب لها علاقةٌ وثيقةٌ بالدّيمقراطيّة، حيث يعتبر وجود الأحزاب أمرًا ملازمًا للدّيمقراطيّة فلا يمكن تطبيق الدّيمقراطيّة النّيابيّة بغير أحزابٍ، حتّى قيل إنّ الأحزاب هي أساس الدّيمقراطيّة، بل قال القانونيّ

---

(١) تكوين الدّولة، لروبرت ماكيفر (٢٦٣).
(٢) انظر: الأحزاب السّياسية والنّظم الحزبية، لشمران حمادى (١٠)، الأحزاب السّياسية، لمصطفى عبد الجواد (١٥٢)، مدخل إلى علم السّياسة، لموريس دوفرجيه (١٥٤).
(٣) انظر: الأحزاب السّياسية والنّظم الحزبية، لشمران حمادى (٨).

المعروف «كلسن»: إنَّ العداء للأحزاب يخفي وراءه عداءً للدِّيمقراطيَّة[١].

وزادت أهمِّيَّة الأحزاب في النُّظم الدِّيمقراطيَّة حتَّى أصبحت هي الطَّريق الموصِّل إلى ديمقراطيَّة الحكم لأنَّ الشَّعب يختار من يمثِّله والحزب يعبِّر عن إرادة النَّاس[٢].

بل لم يعد النِّظام الحزبيُّ هو الَّذي يتأثَّر بالدِّيمقراطيَّة بل أصبح هو الَّذي يؤثِّر في نظام الحكم ويغيِّر العلاقات القائمة بين الأفراد والحكومة[٣].

وتستند حرِّيَّة الأحزاب إلى أكثر من حرِّيَّةٍ من الحرِّيَّات السِّياسيَّة فهي ترتبط بحرِّيَّة الرَّأي، وترتبط بحرِّيَّة الاجتماع[٤].

وقد كانت النَّظرة إلى الأحزاب سابقًا على أنَّها بدعةٌ سيِّئةٌ تشير إلى التَّفرُّق وتهدِّد وحدة الدَّولة وتتهم بالخيانة، لكنَّ النَّظرة تغيَّرت وأصبح لها وضعٌ رسميٌّ وتشارك في التَّداول السِّلميِّ للسُّلطة[٥].

ويستلزم الحزب توفُّر ثلاثة عناصر: الأعضاء والتَّنظيم ووحدة المبادئ السِّياسيَّة[٦].

---

(١) انظر: الأحزاب السِّياسية والحريات العامة، لحسن البدراوي (٥٤)، الأحزاب السِّياسية والنِّظم الحزبية، لشمران حمادى (٢٢) الأحزاب السِّياسية، للسيد خليل هيكل، السِّلطات الثَّلاث (٥٦٩).

(٢) انظر: النِّظم السِّياسية والحريات العامة، لأبو اليزيد المتيت (١٢٠).

(٣) انظر: الأحزاب السِّياسية، للسيد خليل هيكل (٥٨).

(٤) الأحزاب السِّياسية والحريات العامة، لحسن البدراوي (٥٤).

(٥) انظر: الدَّولة في ميزان الشَّريعة (٣١٨-٣١٩).

(٦) انظر: الأحزاب السِّياسية والنِّظم الحزبية (٢٨)، الأحزاب السِّياسية، للسيد خليل هيكل (٢٠).

والنِّظام الحزبيُّ هو الأداة الَّتي توضِّح العلاقات بين الأحزاب وغيرها من المؤسَّسات[١].

وقد ذكر المختصُّون إيجابيات عدة لهذه الأحزاب دفعت النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة للتَّمسُّك بها:

١- توعية الأفراد ورفع مداركهم السِّياسيَّة وتنمية الوعي السِّياسيِّ لديهم، فهي تعرض على وسائل إعلامها المختلفة كافَّة القضايا والمشاكل الَّتي تواجه المجتمع بما يساهم في تحقيق هذا الهدف، ثمَّ تكوين رأيٍ عامٍّ في القضايا العامَّة، ولو ترك كلُّ ناخبٍ وشأنه لم تحصل هذه التَّوعية[٢].

كما أنَّ السِّياسة عملٌ جماعيٌّ تؤمن به وتدافع عنه جماعاتٌ منظَّمةٌ تحمل رؤىً سياسيَّةً تجمع النَّاخبين، فالنَّاخب لا يختار المرشَّح لصفاته الشَّخصيَّة بل لمعتقداتٍ سياسيَّة معيَّنةٍ[٣].

٢- وجود حزبٍ معارضٍ للحكومة يقف حائلًا دون استبدادها وظلمها، كما أنَّ هذه الأحزاب ستكون وسيطًا للنَّاس في مراقبة الحكومة ومحاسبتها، فهي ضمانةٌ دستوريَّةٌ للحرِّيَّات والحقوق المكفولة للنَّاس، فبدون هذه الأحزاب لن يكون للمواطن العاديِّ قدرةٌ في التَّأثير على المسائل

---

(١) انظر: الأحزاب السّياسية، للسيد خليل هيكل (٦١).

(٢) انظر: الأحزاب السّياسية والنّظم الحزبية، لشمران حمادى (١٥-١٦)، الأحزاب السّياسية والحريات العامة، لحسن البدراوي (٢٧٩) و(٢٩١)، القانون الدّستوري والأنظمة السّياسية، لعبد الحميد متولي (١٣٤)، الأحزاب السّياسية، للسيد خليل هيكل (٩٢-٩٣).

(٣) انظر: السّلطات الثّلاث (٥٦٩).

المتعلّقة بالحياة العامَّة[١].

٣- تنظيم الخلافات السّياسيَّة بين الأفراد وتقليصها إلى أقلّ حدٍّ ممكنٍ، فبدونها يتفتت الأفراد إلى انقساماتٍ لا حصر لها[٢].

٤- وجود الأحزاب يخلق فضاءً مناسبًا لاختيار الشَّخص المرشَّح المناسب وإعداده، وتخريج رجال السّياسة المتميِّزين[٣].

٥- تحديد المشاكل القائمة في المجتمع، والمساهمة في وضع الحلول المناسبة لها، ومساعدة النَّاس في معرفة هذه المشاكل وكيفيَّة حلّها[٤].

٦- طريقٌ مشروعٌ للعمل على التَّعبير عن الرَّأي وإنكار ما تقوم به السُّلطة، ومعارضتها بطريقةٍ مشروعةٍ، بما يقي المجتمع من غوائل الخروج المسلَّح والتَّمرُّد، إذ إنَّ وجود مسالك للتَّغيير والإصلاح بالطُّرق المشروعة سيقطع الطَّريق أمام الطُّرق غير المشروعة، كما أنَّ وجود منافذ للتَّعبير المشروع يخفِّف من التَّوتر الَّذي يحرِّض على الاضطرابات[٥].

---

(١) انظر: القانون الدّستوري والأنظمة السّياسية، لعبد الحميد متولي (١٣٤) الأحزاب السّياسية والنّظم الحزبية، لشمران حمادى (١٢-١٥) الأحزاب السّياسية، للسيد خليل هيكل (٣٣)، الأحزاب السّياسية والحريات العامة، لحسن البدراوي (٥٦) و(٢٧٩).

(٢) انظر: الأحزاب السّياسية والنّظم الحزبية، لشمران حمادى (١٦-١٨).

(٣) انظر: الأحزاب السّياسية، للسيد خليل هيكل (٣٠) و(٩٤)، الأحزاب السّياسية والحريات العامة، لحسن البدراوي (٢٨٠).

(٤) انظر: الأحزاب السّياسية، للسيد خليل هيكل (٣٢)، السّلطات الثّلاث (٥٧٤).

(٥) انظر: التّعددية السّياسية وتداول السّلطة في السّياسة الشّرعية، لدندل جبر (٩٤) النّظام الحزبي في ضوء أحكام الشّريعة (٦٥) و(٦٨) الأحزاب السّياسية، للسيد خليل هيكل (٣٢).

٧- عامل وحدةٍ واستقرارٍ يساعد على تكوين رأيٍ عامٍّ يحقِّق المصلحة العامَّة، فالأحزاب عنصر استقرارٍ للحياة السّياسيَّة، فالأفراد يذهبون والحكومات قصيرةٌ وكثيرٌ من المشروعات تحتاج لزمنٍ طويلٍ وهذه التَّنظيمات الدَّائمة هي الَّتي تبقى وتعمل باستمرارٍ وبلا كللٍ لتحقيق أهدافٍ يعجز عنها الأفراد(١).

غير أنَّ هذه المكانة الَّتي أولتها النُّظم السّياسيَّة للأحزاب لم تصرف أذهان الباحثين عن تعداد مفاسدها الكثيرة، فمن ذلك:

١- أنَّها تعمل على تزييف الرَّأي العامِّ لا تمثيله، فالآراء تعدُّ من خلال فئةٍ محدَّدةٍ والبقيَّة تكون مقلِّدةً لها، إذ ليس لدى الأكثر من الوقت والاهتمام بالقضايا السياسية ما يصونهم عن هذا التقليد، فالحزب في الحقيقة يضلِّل الرَّأي العامَّ لا يعبِّر عنه(٢).

٢- أن يكون الشَّخص تابعًا لحزبه وممثِّلًا له وليس ممثِّلًا للنَّاس ولمصالحهم، فهي تقدِّم الصَّالح الحزبيَّ على الصَّالح القوميِّ، وتخضع بسبب ذلك المناصب الإدارية العليا لصراع الأحزاب(٣).

٣- تزيد عوامل الانشقاق والاضطراب في المجتمع، وتخلُّ باستقرار

---

(١) انظر: الأحزاب السّياسية والحريات العامة، لحسن البدراوي (٥٥)، السّلطات الثّلاث (٥٧٥).

(٢) انظر: الأحزاب السّياسية، للسيد خليل هيكل (١٠٢- ١٠٣)، في النّظام الدّستوري والسّياسي، لمحمد نصر مهنا (٣٤٢).

(٣) انظر: الحريات العامة في الأنظمة السّياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٥٤٦-٥٤٨)، في النّظام الدّستوري والسّياسي، لمحمد نصر مهنا (٣٤٥).

الوزارات في الحكومة(١).

٤-أنَّ حقيقة الأحزاب في واقع الأمر أنَّ السَّيطرة بيد الأقليَّة وهي الَّتي تتحكَّم في الأكثريَّة من النَّاس(٢).

المظهر الخامس:

التظاهر والاعتصام.

المظاهرات هي خروجٌ علنيٌّ لمجموع من النَّاس تتمُّ في ظروفٍ معيَّنةٍ تعبِّر عن إرادةٍ جماعيَّةٍ أو مشاعر مشتركةٍ(٣).

فهو سلوكٌ جماهيريٌّ جماعيٌّ عارضٌ يعبِّر عن رفض أوضاعٍ سياسيَّةٍ أو اجتماعيَّةٍ أو اقتصاديَّةٍ معيَّنةٍ مع المطالبة بتغيير هذه الأوضاع من خلال التَّجمُّع في مكانٍ معيَّنٍ بصورةٍ علنيَّةٍ سلميَّةٍ(٤).

والمظاهرات وسيلةٌ مهمَّةٌ للأحزاب لممارسة نشاطها السِّياسيِّ(٥).

* * *

---

(١) انظر: الحريات العامة في الأنظمة السّياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٥٤٦-٥٤٨)، في النّظام الدّستوري والسّياسي، لمحمد نصر مهنا (٣٤٤).

(٢) انظر: في النّظام الدّستوري والسّياسي، لمحمد نصر مهنا (٣٤٢).

(٣) انظر: الأحزاب السّياسية والحريات العامة، لحسن البدراوي (٣١٢- ٣١٣)، أحكام المظاهرات في الفقه الإسلامي، لمروان الضّمور (١٩).

(٤) انظر: موقف الفقه الإسلامي من التّظاهر وآثاره، لجمال مهدي الأكشه (١٧)، الأحكام الشّرعية للنوازل السّياسية، لعطية عدلان (٣٤٣).

(٥) انظر: الأحزاب السّياسية والحريات العامة، لحسن البدراوي (٣١٢).

المبحث الثّاني
المعارضة السّلميّة في ضوء فقه الصّحابة

المعارضة السِّلميَّة بهذا المفهوم شأنٌ سياسيٌّ حادثٌ لم يكن معروفًا بهذه الصِّفة في النُّظم السِّياسيَّة السَّالفة، وهذا معطى ضروري لا بدَّ من استحضاره حين البحث عن فقه الصَّحابة لمثل هذه المعارضة، فالقول بقبول مثل هذه المعارضة أو رفضها يجب أن يكون مستحضرًا لكون هذه المعارضة حادثةً ومختلفةً عمَّا كان معروفًا لديهم، ولا يعني هذا عدم إمكانيَّة استلهام حكمٍ للصَّحابة فيها، إنَّما من الضَّروريِّ توصيف المسألة بدقَّةٍ قبل البحث عن تتبُّع المظانِّ الَّتي توصِّلنا لرسم تصوُّرٍ شرعيٍّ عن الموضوع.

وقد سبق تقرير أنَّ كون الصُّورة المعاصرة لم تعهد عن الصَّحابة لا يعني كونها محدثةً أو محرَّمةً، فليس باب السِّياسة من جنس العبادات التَّوقيفيَّة الَّتي شرحت الشَّريعة تفصيلاتها بحيث تكون الإضافة عليه أو الإتيان بما لم تأت به الشَّريعة هو مخالفٌ لها ومناقض لأحكامها، بل هو من جنس العادات والمباحات الَّتي سكتت الشَّريعة عن أكثر تفصيلاتها، فالشَّرط فيها أن لا تكون معارضةً للشَّريعة ولا يشترط أن تكون قد وجدت في عصر الرَّسول ﷺ أو عصر صحابته ﵃.

يجب أن نستبعد أوَّلًا ما يتعلَّق بموضوعات الخروج على السُّلطة، ومقاتلتها، ورفض الانصياع لأوامرها، فهذا كلُّه خارجٌ عن موضوع

المعارضة، ومن الخطأ البحثيّ إدراج هذه الموضوعات في بحث المعارضة السّلميّة لأنّها تختلف عن المعارضة الّتي نبحثها هنا، فالقول بتحريمها أو إباحتها أو القيود الواردة عليها لا يوصّلنا إلى حكمٍ شرعيٍّ لهذه القضيّة، لأنّ المعارضة هنا معارضةٌ من داخل النّظام ووفق النّظام، بخلاف الخروج والقتال.

وبناءً عليه فكلُّ ما جاء عن الصّحابة ﷺ من نهيٍ عن القتال في الفتنة، أو مشاركة في الخروج على الحاكم ليس ممّا يستدلُّ به هنا.

اللّهمّ إلّا أن يذكره الباحث في سياق أنّ الشّريعة حين نهت عن الخروج أو القتال في الفتنة فإنّها تنهى عن كلّ طريقٍ يؤدّي إلى ذلك، ومن ذلك المعارضة السّلميّة، فيكون الاستدلال من هذه الجهة، لا من جهة أنّ المعارضة المعاصرة هي نفسها المعارضة في ذلك الزّمان.

فرفض المعارضة السّلميّة المعاصرة بسبب مخالفتها للطّاعة هو من قبيل المبالغة في الطّاعة، كما أنّ اعتقاد أنّه لا يمكن أن تعمل إلّا في ظلّ نظامٍ تعدديٍّ قائمٍ على التّنظيم كما هو شأن النُّظم الدّيمقراطيّة المعاصرة غلوٌّ في الاتّجاه الآخر[١].

وحكم المعارضة بشكلٍ عامٍّ أنّها قد تكون محرّمةً حين تقع في محرّماتٍ شرعيّةٍ، وقد تكون واجبةً حين تكون ضد مخالفة أوامر اللّه أو ارتكاب نواهيه وقد تكون مباحةً فيما لا نصّ فيه وما يدخل في الجوانب التّنظيميّة واختلاف وجهات النّظر[٢].

---

(١) انظر: الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، لجمال المراكبي (٣٠٧).
(٢) انظر: الدّولة في ميزان الشّريعة، لماجد الحلو (٢٩٩-٣٠٤).

وسنستعرض فقه الصَّحابة من خلال المظاهر السَّابقة للمعارضة السّلميَّة في النُّظم السّياسيَّة المعاصرة:

المظهر الأوَّل: مراقبة أداء السُّلطة ومحاسبتها

وهذا في حقيقته هو الرقابة والمحاسبة، وسيأتي بحثها عند الحديث عن الرقابة في مبحث مبدأ المشروعيَّة.

المظهر الثَّاني: المشاركة في السُّلطة.

وهذه الصُّورة لم تكن موجودةً بهذه الصُّورة في عصر الخلفاء الرَّاشدين ﷺ، فقد كان الخليفة هو الحاكم، وإن كان حكمه يقوم على العدل وتقصّي الحقّ وبذل غاية الجهد في حفظ حقوق النَّاس وإقامة القسط بينهم، وكان يستشيرهم في أمورهم، إلَّا أنَّ صورة الحكم لم تكن صورة مشاركةٍ ولم تكن سلطاته مقيَّدةً بمثل هذه الطُّرق المعاصرة، وقد جرى بحث هذه المسألة في تقييد السُّلطة وأنَّ هذا يجوز بل قد يجب بحسب تحقيقه للمصلحة.

المظهر الثَّالث: النَّقد العلنيّ.

فمن مظاهر المعارضة المعاصرة لأداء الحكومة نقد أداء الحكومة وتقويمه وبيان أوجه القصور فيه، وكشف ما فيه من مخالفاتٍ نظاميَّةٍ.

وأصل النَّقد العلنيّ في الشَّريعة لا يأخذ حكمًا واحدًا، فقد يكون واجبًا أو محرَّمًا أو مستحبًا أو مكروهًا أو مباحًا بحسب حال النَّقد، فإن احتفَّ به محرَّماتٌ كالكذب وإثارة الفتنة حرم، وإن كان إنكارًا لمحرَّماتٍ أو أمرًا بواجباتٍ وجب، وإن كان حثًّا على مشروعٍ فهو مستحبٌّ.

غير أنّ النّقد العلنيّ في النُّظم السّياسيّة المعاصرة من المصالح العظيمة الّتي تحفظ حقوق النّاس وتراقب أداء الحكومة وتدفع كثيرًا من المفاسد، فهي بجملتها مشروعةٌ، لأنّه وسيلةٌ لمقصدٍ مشروعٍ، ويكون الواجب هو في وضع الضّوابط الشّرعيّة الّتي تحول دون الوقوع في المحرّمات نتيجة هذا النّقد.

وعلنيّة النّقد تقتضي بحث مسألةٍ مهمّةٍ هي حكم الإنكار العلنيّ على الحاكم، لأنّ القول بمشروعيّة النّقد العلنيّ يبنى على أنّ العلنيّة في نقد الحاكم أمرٌ مباحٌ، فإن كان ممنوعًا لم يكن ثمّ إمكانيةٌ لقبول مثل هذا النّقد ولا الرّضا بوسائله المعاصرة.

حكم الإنكار العلنيّ على الولاة أو نوّابهم في فقه الصّحابة:

تعظيم الشّريعة في نفوس الصّحابة ﵃ دفعهم للقوّة في قول الحقّ والصّدع به وإنكار كلّ ما يرونه من مخالفاتٍ للشّريعة، سرًّا وعلنًا، لا فرق لديهم بين أميرٍ أو مأمورٍ، فكلّ النّاس خاضعون لحكم الشّريعة، وإن كان الأمراء قد يراعى معهم في أسلوب النُّصح ما لا يراعى مع غيرهم تقديرًا للمصلحة، لكنّ الإنكار يشمل الجميع، فعموم الآيات والأحاديث الدّالّة على الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر تشمل الجميع.

ولهذا فمن يتتبّع آثار الصّحابة وسنّتهم في الإنكار العلنيّ على الحكّام أو نوّابهم بمحضرهم وفي غيابهم، بلطفٍ أو بشدّةٍ، يجدها آثارًا مستفيضةً، ولولا ما أشيع في العصر الحاضر من القول أنّ منهج السّلف هو الإنكار سرًّا، وأنّ الإعلان بالنكير بدعةٌ ومنكرٌ، لما كان ثمّ حاجةٌ لبحث هذه المسألة، فالآثار فيها ظاهرةٌ، ومن هذه الآثار:

أوّلًا: الآثار الواردة في الإنكار العلنيّ في محضر الأمراء:

١- خطب مروان بن الحكم فجعل يذكر يزيد بن معاوية لكي يبايع له بعد أبيه فقال له عبد الرَّحمن بن أبي بكرٍ شيئًا، فقال: خذوه فدخل بيت عائشة فلم يقدروا[١].

٢- ولمَّا أراد مروان بن الحكم وهو أمير المدينة أن يصلّي قبل الخطبة قال أبو سعيد: فجبذت بثوبه فجبذني فارتفع فخطب قبل الصَّلاة فقلت له غيَّرتم واللَّه فقال: أبا سعيد قد ذهب ما تعلم. فقلت: ما أعلم واللَّه خيرٌ ممَّا لا أعلم. فقال: إنَّ النَّاس لم يكونوا يجلسون لنا بعد الصَّلاة فجعلتها قبل الصَّلاة، فقام إليه رجلٌ فقال الصَّلاة قبل الخطبة فقال قد ترك ما هنا لك فقال أبو سعيد أمَّا هذا فقد قضى ما عليه سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول من رأى منكم منكرًا فليغيّره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان[٢].

٣- وعن سعيد بن جبير قال: كنت مع ابن عمر حين أصابه سنان الرُّمح في أخمص قدمه فلزقت قدمه بالرِّكاب فنزلت فنزعتها وذلك بمنى فبلغ الحجّاج فجعل يعوده فقال الحجّاج: لو نعلم من أصابك. فقال ابن عمر: أنت أصبتني. قال: وكيف؟ قال حملت السَّلاح في يومٍ لم يكن يحمل فيه وأدخلت السَّلاح الحرم ولم يكن السَّلاح يدخل الحرمَ[٣].

٤- وعن أنس بن مالك ﷺ لما أتي عبيد اللَّه بن زياد برأس الحسين

---

(١) أخرجه البخاري ((٤٨٢٧).
(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (٩٥٦) ومسلم (٤٩).
(٣) أخرجه البخاري (٩٦٦).

عليه السَّلام فجعل في طستٍ فجعل ينكت وقال في حسنه شيئًا فقال أنس: كان أشبههم برسول اللَّه ﷺ وكان مخضوبًا بالوسمة[١].

٥- وعن نافع بن جبير أنَّ مروان بن الحكم خطب النَّاس فذكر مكَّة وأهلها وحرمتها ولم يذكر المدينة وأهلها وحرمتها فناداه رافع بن خديج فقال: مالي أسمعك ذكرت مكَّة وأهلها وحرمتها ولم تذكر المدينة وأهلها وحرمتها وقد حرَّم رسول اللَّه ﷺ ما بين لابتيها[٢].

٦- وعن عروة بن الزُّبير أنَّ عبد اللَّه بن الزُّبير قام بمكَّة فقال إنَّ ناسًا أعمى اللَّه قلوبهم كما أعمى أبصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجلٍ فناداه فقال: إنَّك لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة تفعل على عهد إمام المتَّقين يريد رسول اللَّه ﷺ[٣].

٧- قالت أسماء للحجَّاج بعد مقتل عبد اللَّه بن الزُّبير: رأيتك أفسدت عليه دنياه وأفسد عليك آخرتك، بلغني أنَّك تقول له يا ابن ذات النِّطاقين أنا واللَّه ذات النِّطاقين أمَّا أحدهما فكنت أرفع به طعام رسول اللَّه ﷺ وطعام أبي بكرٍ من الدَّواب وأمَّا الآخر فنطاق المرأة الَّتي لا تستغني عنه، أما إنَّ رسول اللَّه ﷺ حدَّثنا أنَّ في ثقيفٍ كذَّابًا ومبيرًا فأمَّا الكذاب فرأيناه وأمَّا المبير فلا إخالك إلَّا إياه[٤].

٨- وعن مرثد بن عبد اللَّه قال: لما قدم علينا أبو أيوب غازيًا وعقبة بن

---

(١) أخرجه البخاري (٣٧٤٨).
(٢) أخرجه مسلم (١٣٦١).
(٣) أخرجه مسلم (١٤٠٦).
(٤) أخرجه مسلم (٢٥٤٥).

عامر يومئذٍ على مصر فأخّر المغرب فقام إليه أبو أيوب فقال له: ما هذه الصّلاة يا عقبة؟ فقال: شغلنا. قال أما سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: لا تزال أمّتي بخيرٍ - أو قال على الفطرة - ما لم يؤخّروا المغرب إلى أن تشتبك النّجوم(١).

٩- وعن همّام أن حذيفة أمّ النّاس بالمدائن على دكانٍ فأخذ أبو مسعودٍ بقميصه فجبذه فلمّا فرغ من صلاته قال ألم تعلم أنّهم كانوا ينهون عن ذلك(٢).

١٠- ودخل أبو برزة على عبيد اللَّه بن زياد، فسأله فقال: إنّما بعثت إليك لأسألك عن الحوض سمعت رسول اللَّه -ﷺ- يذكر فيه شيئًا فقال أبو برزة: نعم لا مرّةً ولا ثنتين ولا ثلاثًا ولا أربعًا ولا خمسًا فمن كذّب به فلا سقاه اللَّه منه ثمّ خرج مغضبًا(٣).

١١- وعن بسطام، قال: سألت أبا جعفر عن الصّلاة مع الأمراء، فقال: صلِّ معهم فإنّا نصلّي معهم، قد كان الحسن، والحسين يبتدران

---

(١) أخرجه أحمد (١٧٣٢٩)، وأبو داود (٤١٨)، وابن خزيمة (٣٣٩) وفي سنده محمد ابن إسحاق بن يسار، تقدم أنه صدوق يدلس، ولكنه صرح هنا بالتّحديث، فلا يُخشى من تدليسه، فالإسناد حسن. والحديث صححه الألباني في صحيح أبي داود - الأم - (٢/ ٢٩٠) رقم: (٤٤٥).

(٢) أخرجه أبو داود (٥٩٧)، وابن خزيمة (١٥٢٣)، والطّبراني في الكبير (١٧/ رقم ٧٠٠). بإسناد صحيح، وصححه الألباني في صحيح أبي داود - الأم - (٣/ ١٤٩) رقم: (٦١٠)، والظّاهر أن حذيفة كان أميرًا وقتها لأنه كان أميرًا على المدائن من زمن عمر إلى مقتل عثمان ﷺ وتوفي بعدها بأربعين ليلة، كما في سير أعلام النّبلاء (٢/ ٣٦٤)، ويؤكد هذا أن الأمير هو من يؤم النّاس في ذلك العصر.

(٣) أخرجه أحمد (١٩٧٦٣)، وأبو داود (٤٧٤٩) بإسناد صحيح.

الصَّلاة خلف مروان. قال: فقلت: النَّاس يزعمون أنَّ ذلك تقيَّةً. قال: وكيف؟ إن كان الحسن بن عليٍّ يسبُّ مروان في وجهه وهو على المنبر حتَّى تولَّى[١].

١٢- عن حبيب بن أبي ثابتٍ قال: فبينا أنا جالسٌ في المسجد الحرام وابن عمر جالسٌ في ناحيةٍ وابناه عن يمينه وشماله، وقد خطب الحجَّاج بن يوسف النَّاس فقال: ألا إنَّ ابن الزُّبير نكَّس كتاب اللَّه، نكَّس اللَّه قلبه، فقال ابن عمر: ألا إنَّ ذلك ليس بيدك ولا بيده، فسكت الحجَّاج هنيئة ثمَّ قال: ألا إنَّ اللَّه قد علَّمنا، كلَّ مسلمٍ وإياك أيها الشَّيخ، أنَّه يفعل، قال: فجعل ابن عمر يضحك فقال لمن حوله: أما إنِّي قد تركت الَّتي فيها الفصل أن أقول: كذبت[٢].

١٣- وعن يعلى بن حرملة قال: تكلَّم الحجَّاج يوم عرفة بعرفاتٍ فأطال الكلام فقال عبد اللَّه بن عمر: ألا إنَّ اليوم يوم ذكرٍ، فأمضى الحجَّاج قال: فأعادها عبد اللَّه مرتين أو ثلاثًا ثمَّ قال: يا نافع ناد بالصَّلاة، فنزل الحجَّاج[٣].

١٤- ولمَّا كان الحجَّاج يخطب النَّاس وابن عمر في المسجد استمرَّ في

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٧٥٦٨). بإسناد صحيح. وأخرجه عبدالرَّزاق (٣٨٠١) مختصرا، بمعناه.

(٢) إسناده صحيح: أخرجه ابن أبي شيبة (٣٠٦٤٨) وابن خزيمة (١٠٢٧). وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٠٦٧٩) وفي سنده يعلى بن حرملة، ترجم له البخاري في التَّاريخ الكبير (٨/ ٤١٦)، وابن أبي حاتم في الجرح والتَّعديل (٩/ ٣٠٢)، ولم يذكرا فيه جرحا ولا تعديلا، وذكره ابن حبان في الثِّقات (٥/ ٥٥٦).

خطبته حتَّى أمسى فناداه ابن عمر: أيُّها الرَّجل الصَّلاة فاقعد،ثمَّ ناداه الثَّانية فاقعد، ثمَّ ناداه الثَّالثة فاقعد، فقال لهم في الرَّابعة: أرأيتم إن نهضت أتنهضون؟ قالوا: نعم، فنهض فقال الصَّلاة، فإنِّي لا أرى لك فيها حاجةً، فنزل الحجَّاج فصلَّى ثمَّ دعا به فقال: ما حملك على ما صنعت؟ فقال: إنَّما نجيء للصَّلاة فإذا حضرت الصَّلاة فصلِّ بالصَّلاة لوقتها ثمَّ بقبق بعد ذلك ما شئت من بقبقةٍ[١].

١٥- عن زيد ابن أرقم: لمَّا أتي ابن زياد برأس الحسين بن عليٍّ رضي الله عنهما فجعل ينقر بقضيبٍ في يده عينه وأنفه قال له زيد: ارفع القضيب، لقد رأيت فم رسول اللَّه ﷺ في موضعه[٢].

١٦- وعن عبد اللَّه بن كعب بن مالك الأنصاري أنَّ جيشًا من الأنصار كانوا بأرض فارس مع أميرهم وكان عمر يعقب الجيوش في كلِّ عامٍ فشغل عنهم عمر فلمَّا مرَّ الأجل قفل أهل ذلك الثَّغر فاشتدَّ عليهم وتواعدهم وهم أصحاب رسول اللَّه ﷺ فقالوا يا عمر إنَّك غفلت عنَّا وتركت فينا الَّذي أمر به رسول اللَّه ﷺ من إعقاب بعض الغزيَّة بعضًا[٣].

وحين تنظر في هذه الآثار تجد أنَّها إنكارٌ علنيٌّ لكن في محضر الحاكم أو نوَّابه، وستجد أنَّها تتفاوت في طريقتها وفي اختيار اللُّطف أو الشِّدَّة،

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (١٥٩/٤) وفي سنده عبدالحكم بن ذكوان: مقبول - كما في التقريب (٣٧٤٨) -.

(٢) أخرجه الطَّبراني في الكبير (٥/ رقم (٥١٠٧)، (٥١٢١) وفي سنده حرام بن عثمان، له ترجمة سيئة في لسان الميزان (٦/٣).

(٣) أخرجه أبو داود (٢٩٦٠) وابن الجارود في المنتقى (١٠٩٥). بإسناد صحيح إلى عبد اللَّه بن كعب.

وهذا تبعًا لاختلاف الأحوال والأشخاص، فالعبرة في اتِّباع الأصلح.

ثانيًا: الآثار الواردة في الإنكار العلنيِّ في غير محضر الأمراء:

١- عن غيلان عن أنس قال: ما أعرف شيئًا ممَّا كان على عهد النَّبيِّ ﷺ. قيل: الصَّلاة. قال: أليس ضيَّعتم ما ضيَّعتم فيها(١).

٢- وعن مطرف عن عمران ﭬ قال تمتَّعنا على عهد رسول اللَّه ﷺ فنزل القرآن قال رجلٌ برأيه ما شاء(٢).

٣- عن محمَّد بن عمرو بن الحسن بن عليٍّ قال: قدم الحجَّاج فسألنا جابر بن عبد اللَّه فقال كان النَّبيُّ ﷺ يصلِّي الظُّهر بالهاجرة والعصر والشَّمس نقيَّةٌ والمغرب إذا وجبت والعشاء أحيانًا وأحيانًا إذا رآهم اجتمعوا عجَّل وإذا رآهم أبطوا أخَّر والصُّبح كانوا أو كان النَّبيُّ ﷺ يصلِّيها بغلس، وفي رواية مسلم: كان الحجَّاج يؤخِّر الصَّلوات فسألنا جابر(٣).

٤- ولمَّا سئل ابن عمر عن المحرم يقتل الذُّباب قال: أهل العراق يسألون عن الذُّباب وقد قتلوا ابن ابنة رسول اللَّه ﷺ وقال النَّبيُّ ﷺ هما ريحانتاي من الدُّنيا(٤). ومن قتل الحسين ﭬ هم أمراء أهل العراق.

٥- عن أبي عثمان قال: لما ادَّعى زياد لقيت أبا بكرة فقلت له ما هذا الَّذي صنعتم؟ إنِّي سمعت سعد بن أبي وقَّاص يقول سمع أذناي من

---

(١) أخرجه البخاري (٥٢٩).

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (١٥٧١) ومسلم (١٢٢٦).

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (٥٦٠) ومسلم (٦٤٦).

(٤) أخرجه البخاري (٣٧٥٣).

رسول اللَّه ﷺ وهو يقول من ادَّعى أبًا في الإسلام غير أبيه يعلم أنَّه غير أبيه فالجنَّة عليه حرامٌ فقال أبو بكرة وأنا سمعته من رسول اللَّه ﷺ[١].

٦- عن كعب بن عجرة قال دخل المسجد وعبد الرَّحمن بن أمّ الحكم يخطب قاعدًا فقال: انظروا إلى هذا الخبيث يخطب قاعدًا، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ [الجمعة: ١١][٢].

٧- عن حصين عن عمارة بن رؤيبة قال رأى بشر بن مروان على المنبر رافعًا يديه فقال قبَّح اللَّه هاتين اليدين لقد رأيت رسول اللَّه ﷺ ما يزيد على أن يقول بيده هكذا وأشار بإصبعه المسبحة[٣].

٨- عن عبادة بن الصَّامت قال نعم غزونا غزاةً وعلى النَّاس معاوية فغنمنا غنائم كثيرةً فكان فيما غنمنا آنيةٌ من فضَّةٍ فأمر معاوية رجلًا أن يبيعها في أعطيات النَّاس فتسارع النَّاس في ذلك فبلغ عبادة بن الصَّامت فقام فقال: إنِّي سمعت رسول اللَّه ﷺ ينهى عن بيع الذَّهب بالذَّهب والفضَّة بالفضَّة والبر بالبرِّ والشَّعير بالشَّعير والتَّمر بالتَّمر والملح بالملح إلَّا سواءً بسواءٍ عينًا بعينٍ فمن زاد أو ازداد فقد أربى فردَّ النَّاس ما أخذوا، فبلغ ذلك معاوية فقام خطيبًا فقال ألا ما بال رجالٍ يتحدَّثون عن رسول اللَّه ﷺ أحاديث قد كنَّا نشهده ونصحبه فلم نسمعها منه فقام عبادة بن الصَّامت فأعاد القصَّة ثمَّ قال لنحدثنَّ بما سمعنا من رسول اللَّه ﷺ وإن كره معاوية[٤].

---

(١) أخرجه مسلم (٦٣).
(٢) أخرجه مسلم (٨٦٤).
(٣) أخرجه مسلم (٨٧٤).
(٤) أخرجه مسلم (١٥٨٧).

٩- وعن هشام بن حكيم بن حزام قال مرَّ بالشَّام على أناسٍ وقد أقيموا في الشَّمس وصبَّ على رؤوسهم الزَّيت فقال ما هذا قيل يعذَّبون في الخراج فقال أما إنِّي سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول إنَّ اللَّه يعذِّب الَّذين يعذِّبون في الدُّنيا(١).

١٠- قال: كان بين معاوية وبين الرُّوم عهدٌ وكان يسير نحو بلادهم حتَّى إذا انقضى العهد غزاهم فجاء رجلٌ على فرسٍ أو برذونٍ وهو يقول اللَّه أكبر اللَّه أكبر وفاءٌ لا غدرٌ فنظروا فإذا عمرو بن عبسة فأرسل إليه معاوية فسأله فقال سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «من كان بينه وبين قومٍ عهدٌ فلا يشدَّ عقدةً ولا يحلَّها حتَّى ينقضي أمدها أو ينبذ إليهم على سواءٍ» فرجع معاوية(٢).

١١- عن عبد اللَّه بن ظالم المازني قال سمعت سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل قال لمَّا قدم فلان الكوفة أقام فلانٌ خطيبًا فأخذ بيدي سعيد بن زيد فقال ألا ترى إلى هذا الظَّالم فأشهد على التِّسعة أنَّهم في الجنَّة ولو شهدت على العاشر لم آثم(٣).

١٢- عن عمير بن هانئ قال: رأيت ابن عمر وابن الزُّبير ونجدة

---

(١) أخرجه مسلم (٢٦١٣).

(٢) أخرجه أحمد (١٧٠١٥)، وأبو داود (٢٧٥٩) والتّرمذي (١٥٨٠) -وقال: حسن صحيح-، والنّسائي في الكبرى (٨٦٧٩). والحديث صححه الألباني في صحيح الجامع (٢/ ١١٠٥)، رقم: (٦٤٨٠).

(٣) أخرجه أحمد (١٦٤٤)، وأبو داود (٤٦٤٨) وفي سنده ضعف، وللحديث طرق أخرى عند ابن ماجه، والتّرمذي، وغيرهما، لكنها مقتصرة على المرفوع، ولم تذكر الشّاهد هنا، وحكم الألباني على هذا السّند بالحسن في السّلسلة الصّحيحة (٢/ ٥٣١).

والحجَّاج، وابن عمر يقول: يتهافتون في النَّار كما يتهافت الذُّباب في المرق فإذا سمع المؤذِّن أسرع إليه يعني مؤذِّنهم فيصلِّي معه[١].

١٣- وقال عبدالله بن عبَّاسٍ: ما رأيت رجلًا كان أخلق للملك من معاوية، كان النَّاس يردون بيته على أرجاء وادي ليس بالضَّيِّق الحصر العصعص المتعصِّب يعني ابن الزُّبير[٢].

١٤- وعن طاوس قال: عاب ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما على ابن الزُّبير رضي الله عنهما في رجلٍ أخذه في الحلِّ ثم أدخله الحرم ثمَّ أخرجه إلى الحلِّ فقتله قال أدخله الحرم ثمَّ أخرجه وكان ذلك رجلًا اتَّهمه ابن الزُّبير رضي الله عنهما في بعض الأمر وأعان عليه عبد الملك فكان ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما لم ير عليه قتلًا ثمَّ لم يلبث بعده ابن الزُّبير رضي الله عنهما إلَّا قليلًا حتَّى قتل[٣].

---

(١) أخرجه عبدالرّزاق (٣٨٠٣)، ويعقوب بن شيبة في مسند عمر بن الخطاب (١/ ٧٩-٨٠)، وابن أبي الدّنيا في الزّهد (٤٩٢)، والبيهقي (٣/ ١٧٣) بإسناد حسن، وفي سنده عمير بن هانئ العنسي، ذكره الذّهبي في الميزان (٣/ ٢٩٧)، وقال: "وثقه العجلي، وقال الفسوي: لا بأس به، وقال أبو داود: كان قدريا".

(٢) أخرجه معمر في جامعه (٢٠٩٨٥- مصنف عبدالرّزاق)، وابن سعد في الطّبقات الكبرى (ص: ١٢١- ١٢٢) الجزء المتمم)، والخلال في السّنة (٦٧٧). بإسناد صحيح. قال الخلال عقبه: سالت أحمد بن يحيى ثعلب عن حديث ابن عباس: «لم يكن معاوية كالضّيق الحصيص»، فقال: يضبط الأمور، قلت لثعلب: يكون أنه يعني لم يكن ضيق الخلق؟ قال: يكون في الخلق وغيره إلا أنه في المال أكثر، ورأيت ما يغلب على ثعلب في قوله: إنه يضبط الأمور.

(٣) أخرجه عبدالرّزاق (٩٢٢٧)، (١٧٣٠٩)، ومن طريقه الفاكهي في أخبار مكة (٢٢٠٧). وإسناده صحيح.

١٥- عن ابن جريج قال: قال لي عطاء: عظَّم ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما قتل ابن الزُّبير سعدًا وأصحابه في الحرم فقال له أحد القوم: قومٌ قاتلوه فقال: ولو يأمنون إذا دخلوا الحرم قال أرأيت إن وجدت فيه قاتل أبي أو أمي قال إذن أدعه وأعزم على النَّاس أن لايؤوه ولا يجالسوه فلعمري ليوشكنَّ أن يخرج منه(١).

١٦- عن أبي زرعة قال دخلت مع أبي هريرة في دار مروان فرأى فيها تصاوير فقال سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: قال اللَّه عزَّ وجلَّ ومن أظلم ممَّن ذهب يخلق خلقًا كخلقي فليخلقوا ذرةً أو ليخلقوا حبَّةً أو ليخلقوا شعيرةً(٢).

١٧- عن سعيد بن جبير، قال: سأل رجلٌ ابن عمر عن زكاة ماله فقال: ادفعها إليهم، فقال له سعيد بن جبير: إنَّ بشر بن مروان جاءه رجلٌ من أهل الشَّام، فسأله فقال: مررت بامرأة عطارة في السُّوق فلو كان معي شيءٌ لأعطيتها فقال: يا غضبان، أعطه خمسمائة درهم من الزَّكاة، فقال ابن عمر: لبَّسوا علينا لبَّس اللَّه عليهم(٣).

١٨- وخرج محمَّد بن أبي حذيفة، فاستوى على المنبر، فخطب النَّاس، ثمَّ قرأ عليهم سورةً من القرآن، وكان من أقرأ النَّاس، فقال عقبة

(١) أخرجه الفاكهي في أخبار مكة (٢٢١٣) بإسناد حسن، وفي سنده عبدالمجيد بن عبدالعزيز بن أبي رواد: صدوق يخطئ - كما في التقريب (٤١٦٠) -.
(٢) أخرجه مسلم (٢١١١).
(٣) أخرجه ابن زنجويه في الأموال (٢١٥١)، والبيهقي (٤/ ١٩٤) من طريق أبي نصر، عن سعيد بن جبير، وجميع رجاله ثقات، غير أبي نصر هذا، فلم أهتد إليه، ولم أقف على أحد من الرّواة عن سعيد بهذه الكنية.

ابن عامر: صدق اللَّه ورسوله، إنِّي سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: ليقرأنَّ القرآن رجالٌ لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدِّين كما يمرق السَّهم من الرَّميَّة فسمعها ابن أبي حذيفة، فقال: واللَّه لئن كنت صادقًا وإنَّك ما علمت لكذوب إنَّك منهم[١].

١٩- عن سعيد بن جهمان عن سفينة قال قال رسول اللَّه -ﷺ: خلافة النُّبوَّة ثلاثون سنةً ثمَّ يؤتي اللَّه الملك - أو ملكه - من يشاء، قال سعيد: قال لي سفينة: أمسك عليك أبا بكرٍ سنتين وعمر عشرًا وعثمان اثنتي عشرة وعليٌّ كذا. قال سعيد: قلت لسفينة: إنَّ هؤلاء يزعمون أنَّ عليًا عليه السَّلام لم يكن بخليفةٍ؟ قال: كذبت أستاه بني الزَّرقاء يعنى بني مروان[٢].

٢٠- عن عبد الرَّحمن - يعنى ابن سمرة - قال كنت آخذًا بيد ابن عمر في طريقٍ من طرق المدينة إذ أتى على رأس منصوبٍ فقال شقي قاتل هذا، فلمَّا مضى قال وما أرى هذا إلَّا قد شقي[٣].

---

(١) إسناده ضعيف، وللمرفوع منه شواهد: أخرجه أحمد (١٧٣٠٨)، وابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ١١١٩)، والبيهقي (٣/ ٣١٨) وفي سنده عبدالملك بن مليل لم يُذكر في الرّواة عنه غير ابنه عبد العزيز، ولم يؤثر توثيقه عن غير ابن حبان - كما في تعجيل المنفعة (٦٧١) -، وكذا ابنه عبدالعزيز الرّاوي عنه، إلا أنه روى عنه جمع - كما في التعجيل (٦٦٢)-.

(٢) أخرجه أحمد (٢١٩١٩)، وأبو داود (٤٦٤٦)، والتّرمذي (٢٢٢٦) -وقال: هذا حديث حسن- والنّسائي في الكبرى (٨٠٩٩) من طرق عن سعيد بن جمهان، عن سفينة؛ به. وسعيد هذا: صدوق له أفراد - كما في التقريب (٢٢٧٩)-. والحديث صححه الألباني في السّلسلة الصّحيحة (١/ ٨٢٠)، رقم: (٤٥٩).

(٣) أخرجه أحمد (٥٧٠٨)، وأبو داود (٤٢٦٠). والحديث ضعفه الألباني في السّلسلة الضّعيفة (١٠/ ١٩٦)، رقم: (٤٦٦٤).

٢١- وقد سبق ذكر الآثار الواردة عن بعض الصَّحابة في ذمِّ القتال الَّذي جرى بين أمراء زمانهم كما جاء عن ابن عمر وابن عبَّاسٍ وأبي برزة الأسلمي ﷺ - فهي من قبيل الإنكار العلنيِّ.

٢٢- وما جاء من رفض الصَّحابة لأيِّ قرارٍ أو حكمٍ يخالف الشَّريعة ونفي المشروعيَّة عنه، وسيأتي ذكر بعض هذه الآثار، فهي ممَّا يندرج تحت الإنكار العلنيِّ.

فهذه بعض الآثار في الإنكار العلنيِّ في حال غيبة الحاكم أو بعض أمرائه، وهي كالآثار الواردة في الإنكار بمحضره، منها الإنكار الشَّديد، ومنها ما يكون قدحًا في الأمير، ومنها ما كان بلطفٍ ونصحٍ، أو كان قصدًا لتعليم النَّاس بتصحيح ما أحدث الأمراء، وهذا الاختلاف راجعٌ إلى كون الانكار ليس له طريقةٌ معيَّنةٌ، وإنَّما يبحث عن الأصلح والأنفع، كما أنَّ منها ما يكون في مسألةٍ اجتهاديَّةٍ أو في منكرٍ لا يسعه الخلاف، ومنها ما يكون مع حكَّامٍ عدولٍ كالخلفاء الرَّاشدين.

وهذه الآثار لا تنافي ما ورد عن بعض الصَّحابة من الأمر بالإسرار في الإنكار على الحاكم، سواءً بفعله كما روى أبو وائل قال قيل لأسامة ألا تكلِّم هذا؟ قال قد كلَّمته ما دون أن أفتح بابًا أكون أوَّل من يفتحه، وفي لفظٍ: أترون أنِّي لا أكلمه إلَّا أسمعتكم[1].

أو بقوله كما روى سعيد بن جبير، قال: قال رجلٌ لابن عبَّاسٍ: آمر أميري بالمعروف؟ قال: إن خفت أن يقتلك فلا تؤنِّب الإمام، فإن كنت

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧٠٩٨) ومسلم (٢٩٢٨).

لا بدَّ فاعلًا فيما بينك وبينه[١].

لأنَّ الإنكار قد يكون سرًّا أو علنًا بحسب الأصلح، فلا إشكال في القول بوجوب السّريَّة في الإنكار في حالٍ أو زمانٍ أو مكانٍ معيَّنٍ لأنه أنفع للنّاس وأقرب إلى تحقيق المصلحة، لكن من الغلط القول بأنَّ السّريَّة هي المنهج الثّابت المستقرُّ عن سلف الأمّة وأنَّ من خالفه فهو منحرفٌ أو مبتدعٌ، فالآثار السّابقة تثبت فساد مثل هذه المقولة وأنَّ نسبة هذا القول إلى منهج السّلف من أبعد ما يكون، فضلًا عن تبديع النّاس وتضليلهم بناءً عليه، والملفت أنَّ هذا الّذي يُبدِّع النّاس بسببه قد وقع أصحابه في اضطرابٍ كبيرٍ في توضيح المقصود منه، فما المقصود بالإنكار العلنيّ الّذي يعتبر مخالفًا لمنهج السّلف ومسلكًا بدعيًا ضالًا؟ فبعضهم يقول هو في الإنكار العلنيّ في غيبة الأمير دون الإنكار في حضرته، وقيل هو في المنكرات الشّخصيَّة للحاكم دون المنكرات المتعلِّقة بولايته، وقيل هو في الإنكار الّذي يتضمّن تحريضًا وتأليبًا، وقيل هو الإنكار المتعلّق بشتم الحاكم وغيبته، وهذا الاضطراب يؤكّد أنَّ نسبة مثل هذا إلى منهج السّلف وتبديع المخالفين فيه مسلكٌ خاطئٌ، يتضمّن تساهلًا علميًا في نسبة الأقوال إلى المتقدّمين، ولا يخلو من بغيٍ وخطأ على المخالفين بتحميل اجتهاداتهم ما لا تحتمل.

إذن، فالظّاهر من فقه الصّحابة هو اتّباعهم في النُّصح لما هو أصلح،

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٧٣٠٧)، وابن المقرئ (١٢٣٠)، والبيهقي في شعب الإيمان (٧١٨٥) بإسناد حسن، وفي سنده معاوية بن إسحاق: صدوق ربما وهم - كما في التّقريب (٦٧٤٨) -.

وهو الأقرب لدلائل الكتاب والسُّنَّة، فعمومات نصوص الشَّريعة في الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر لم تقيَّد بطريقةٍ معيَّنةٍ.

وفي مثل عصرنا هذا، تقدَّمت وسائل مراقبة السُّلطة ومحاسبتها ومنع تجاوزها وحماية حقوق النَّاس من أيِّ ظلمٍ يوقعه صاحب أيِّ سلطةٍ، وقنَّنوا ذلك عبر آليَّاتٍ وأدواتٍ قانونيَّةٍ وإعلاميَّةٍ تنهج مسلك الإعلان والإشهار والإظهار، وهي تحقِّق مصالح ظاهرةً وتدفع مفاسد قطعيَّةً، فمثل هذا لا يعارض فقه الصَّحابة، لأنَّ ذلك اتِّباعٌ للأصلح، فالعبرة هي منع الحرام وإقامة الواجب فلا يقال إنَّ ذلك ممنوعٌ لأنَّ الإسرار هو منهج السَّلف، فليس هذا صحيحًا، والآثار السَّابقة كافيةٌ في بيان فساده، كما أنَّ المصلحة لا يمكن أن تكون على طريقةٍ واحدةٍ في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، فقد يكون الإسرار هو الأنفع في بعض الأحوال لكن لا يكون هو الأنفع في كلِّ حالٍ.

المظهر الرَّابع: حرِّيَّة الأحزاب السِّياسيَّة.

وهذه صورةٌ محدثةٌ لم تكن ممكنةً ولا ثَمَّ حاجةٌ لها في زمن الصَّحابة ﷺ، ولهذا فبحثها يجب أن يكون في النَّظر في الأصول والقواعد الشَّرعيَّة الَّتي كان الصَّحابة يعتمدونها ﷺ.

وقد تنازع المعاصرون في حكم الأحزاب إلى اتِّجاهين بارزين:

الاتِّجاه الأوَّل: يرى مشروعيَّة الأحزاب[1].

---

(١) انظر: أركان وضمانات الحكم الإسلامي (١٩١-١٩٥)، قواعد نظام الحكم في الإسلام، للخالدي (٢٠٤)، الشورى وأثرها في الديمقراطية (٤٣٨)، النظام =

واستدلّوا لها بما يلي:

الدَّليل الأوَّل:

أنّها من الاختلاف المكتوب على الأمّة: كما قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: ٩٣] ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُواْۚ﴾ [يونس: ١٠][(١)].

وهذا ضعيفٌ جدًّا، لأنَّ هذا اختلافٌ قدريٌّ، وليس بدليلٍ على الحكم الشّرعيّ، فليس كلُّ ما كتب قدرًا أصبح جائزًا شرعًا، وإلّا فالمحرّمات الشّرعيّة هي من قبيل الأمور القدريّة.

الدَّليل الثّاني:

أنَّ اللّه تعالى قال: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِۚ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

= الحزبي في ضوء أحكام الشّريعة (٧١)، من فقه الدّولة، للقرضاوي (١٤٧)، فقه الشّورى والاستشارة (٣٥١)، المعارضة في الفكر السّياسي الإسلامي والوضعي، لعبد الحكيم المغبشي (٢٥٣)، الحرّيّة، لعلال الفاسي (٧١)، أزمة الحرّيّة السّياسية في الوطن العربي، لصالح سميع (٣٢١)، المشاركة في الحياة السّياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة (١٦٩-١٧٠)، الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة (٣٢٦-٣٢٨)، الحقوق والحريات السّياسية في الشّريعة الإسلامية (٢٧٦)، الأحزاب السّياسية، لمصطفى عبد الجواد (٣٠٧)، الإسلام وحقوق الإنسان، للقطب محمد القطب (٣٤٨)، حرية الاعتقاد في الإسلام، لتيسير العمر (٥٩٦-٥٩٧)، التّعددية السّياسية في الدّولة الشّورية (١٢٧)، الجديد في الفقه السّياسي المعاصر، لسعد الدّين هلالي (١٨٣).

(١) انظر: المعارضة في الفكر السّياسي الإسلامي والوضعي، للمغبشي (٢٥٣).

ولتكن منكم، أي جماعةٌ متكتّلةٌ يصدق عليها وصف الجماعة تكفي للقيام بهذا الغرض، وهذه الجماعة لا يمكن أن تكون إلّا أحزابًا سياسيّةً[١].

ويجاب عنه:

إثبات دخول الأحزاب في هذه الآية يتطلّب إثبات مشروعيّتها، وهذا هو محلُّ النّزاع.

الدّليل الثّالث:

أنّها الوسيلة المثلى الّتي تجسّد سلطان الأمّة وحقّها في عزل الحكّام ومحاسبتهم[٢].

الدّليل الرّابع:

أنّ تنظيم المعارضة من الأمور الّتي لم تتطرّق إليها الشّريعة فتركتها للنّظام ليسلك الطّريق الأصلح في ذلك[٣].

والأصلُ الإباحة ولا مانع شرعيّ منه[٤].

ويجاب عنه:

أنّ ثَمّ اعتراضاتٍ وأدلّةٍ كثيرةٍ يوردها المخالفون، فلا معنى للتّمسّك بالأصل مع وجود كلّ هذه الاعتراضات، كما أنّ الحزب عملٌ مركّبٌ

(١) انظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام، للخالدي (٢٠٥-٢٠٨).
(٢) انظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام، للخالدي (٢٠٤).
(٣) انظر: الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة (٣٢٢).
(٤) انظر: حرية الاعتقاد في الإسلام، لتيسير العمر (٥٩٩).

فيه مصالح ومفاسد، وله ارتباطٌ بالسُّلطة، وفيه طلبٌ للولاية، فهذه الصُّورة المركَّبة لا يقال فيها إنَّ الأصل الإباحة، ولو صحَّ فهو دليلٌ ضعيفٌ ما لم يجب عن تلك الاعتراضات والدلائل.

الدَّليل الخامس:

أنَّها من جنس الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، فهي وسيلةٌ من الوسائل المحقِّقة لهذا المقصد، وقد استطاعت البشريَّة الوصول إلى طرقٍ وصيغٍ جديدةٍ للأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر تمنع المظالم وتقوم بالحقوق ولا تستطيع السُّلطة الظَّالمة أن تقضي عليها بسهولةٍ وهي الأحزاب(١).

ويجاب عنه:

أنَّ هذا متوقِّفٌ على كون مصالحها غالبةً على مفاسدها، وعلى عدم مخالفتها للشَّريعة.

كما وضعوا قائمةً متعدِّدةً من المصالح الَّتي تحقِّقها هذه الأحزاب، والمفاسد الَّتي تدفعها، ومنها:

أوَّلًا: أنَّه لا يمكن قول كلمة الحقِّ من دون ضماناتٍ، فالفرد لوحده لا يستطيع أن يقوم بكلمة الحقِّ ما لم يسند بمؤسَّسةٍ قويَّةٍ تحمي صوته، فالمعارضة الفرديَّة في هذا العصر عديمة الجدوى، وبدون هذه المؤسَّسات القويَّة لا يمكن حفظ حقوق النَّاس من تعدِّي السُّلطة، والمانعون لا يقدِّمون بديلًا لهذه الأحزاب يحقِّق مقصدها في منع الظُّلم إلَّا الشُّروط المثاليَّة في عدالة الحاكم، والَّتي كثيرًا ما تكون غير متحقِّقةٍ

---

(١) انظر: من فقه الدّولة (١٤٩).

في الحكَّام، والتَّاريخ يثبت غيابها كثيرًا[(١)]، ومن التَّناقض القول بجواز المعارضة الفرديَّة ومنع المعارضة الجماعيَّة[(٢)].

ثانيًا: أنَّ هذه الأحزاب تحقِّق واجباتٍ كثيرةً في حفظ حقوق النَّاس ومنع الظُّلم عنهم والوقوف في وجه تجاوز السُّلطة وتعدِّيها، كما تساعد الأحزاب على تحقيق واجب الأمَّة في المحاسبة والمراقبة، ولا يمكن تحقيق هذا في ظلِّ الدَّولة الحديثة مع تطوُّرها وتعقُّد أمورها بدون هذه الأحزاب الَّتي هي في الحقيقة شكلٌ جماعيٌّ للمحاسبة والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، وما لا يتمُّ الواجب إلَّا به فهو واجبٌ، كما أنَّ فيها خدمةَ الإسلام في هذا العصر والمحافظة على كيانه فلا إمكانيَّة لهذا من دون عملٍ جماعيٍّ، فالجماعات المنظَّمة المعاصرة تحفظ التَّوازن بين حرِّيَّة الفرد وسلطة الدَّولة[(٣)].

ثالثًا: أنَّ المفسدة المترتِّبة على التَّعدُّديَّة أخفُّ من مفسدة المعارضة السِّرِّيَّة الَّتي تقع بديلًا عنها[(٤)]. كما أنَّ عدم الأحزاب سيفتح المجال

---

(١) انظر: الشّورى وأثرها في الدّيمقراطية (٤٣٤-٤٣٥) و(٤٣٨)، النّظام الحزبي في ضوء أحكام الشّريعة (٥٩)، التّعددية السّياسية وتداول السّلطة في السّياسة الشّرعية، لدندل جبر (٩٦) حقوق الإنسان، لمحمد عمارة (٩٦).

(٢) انظر: حقوق الإنسان، لمحمد عمارة (٩٦).

(٣) انظر: من فقه الدّولة (١٥٩)، فقه الشّورى والاستشارة (٣٥١) أركان وضمانات الحكم الإسلامي (١٩٠) قواعد نظام الحكم في الإسلام، للخالدي (٢٠٤)، أزمة الحرِّيَّة السّياسية في الوطن العربي (٣١٩)، حرية الاعتقاد في ظل الإسلام (٥٩٨)، الأحزاب السّياسية، لمصطفى عبد الجواد (٧٤٦).

(٤) انظر: التّعددية السّياسية وتداول السّلطة في السّياسة الشّرعية، لدندل جبر (٩٤).

لأوعيةٍ أخرى كالقبيلة والطَّائفيَّة(١).

رابعًا: لا يمكن تحقيق العدالة والمساواة في الحالة المعاصرة إلَّا في ظلِّ نظم متعدِّدةٍ حزبيًّا، وأمَّا ما عداها فلا يمكن تحقيق ضماناتٍ كافيةٍ لذلك(٢).

خامسًا: التَّعدُّديَّة هي من أرشد الطُّرق والنَّماذج المعاصرة لتطبيق الشُّورى وتحقيق غايتها(٣).

الاتِّجاه الثَّاني: ويرى أنَّ إنشاء الأحزاب غير مشروعٍ(٤).

وقد استدلُّوا بأدلَّةٍ كثيرةٍ وحجَجٍ عديدةٍ، يمكن تحليلها إلى أدلَّةٍ مرتبطةٍ بأوصافٍ شرعيَّةٍ ثابتةٍ تجعل وجود الأحزاب مخالفةً لحكمٍ شرعيٍّ، وأدلَّةٍ متعلِّقةٍ بغلبة المفاسد.

أمَّا الأدلَّة المتضمِّنة للمنع بناءً على أوصافٍ شرعيَّةٍ فهي:

---

(١) انظر: الحقوق والحريات السّياسية في الشّريعة الإسلامية (٢٧٦).

(٢) انظر: أزمة الحرِّيَّة السِّياسية في الوطن العربي (٣٢٠).

(٣) انظر: التّعددية السّياسية وتداول السّلطة في السّياسة الشّرعية، لدندل جبر (٨٨-٨٩).

(٤) انظر: مصنفة النّظم الإسلامية (١١٨)، لقاء الباب المفتوح (٤٥/١٥)، السّلطة السّياسية في المجتمع الإسلامي لصبحي عبده سعيد (٢٨٠)، نظرية الإسلام السّياسية، للمودودي (٥٦)، حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب الإسلامية (٦٤)، الأحزاب السّياسية في الإسلام (٦٨)، تنوير الظّلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، لمحمد الإمام (٦٩)، جمع النصائح المتناثرة حول الفتن الثائرة، ليحيى الحجوري (٧٠)، الأحكام الشّرعية للنوازل السّياسية، لعطية عدلان (٣٠٢)، التّعبير عن الرّأي، لخالد الشّمراني (٤١٨-٤٢١).

الدَّليل الأوَّل:

أنَّ الأحزاب تعمل لتولِّي سلطة الحكم، والسَّعي للوصول إلى السُّلطة وطلب الولاية مرفوضٌ شرعًا[١].

يجاب عنه:

أوَّلًا: أنَّ هذا ليس لازمًا لعمل الحزب، فهو وإن كان ملازمًا لها في النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة، إلَّا أنَّه يمكن قيام أحزابٍ سياسيَّةٍ لا تسعى للوصول إلى السُّلطة أو يحدَّد في كيفيَّة عملها ما ينفي مثل هذه الإشكاليَّة، فهذا الدَّليل يجب أن يكون شرطًا لا دليلًا على المنع.

ثانيًا: إنَّ طلب الولاية ليس محرَّمًا، بل هو مكروهٌ عند الجمهور، ولا يبقى مكروهًا دائمًا، بل تزول الكراهة في أحوالٍ،[٢] فالواجب أن يكون الحكم معلَّقًا بحسب أحوال طلب الولاية لا أن يكون ممنوعًا بإطلاقٍ.

الدَّليل الثَّاني:

أنَّ الأحزاب هي شقٌّ لعصا الطَّاعة الواجبة للحكَّام وتفريقٌ للجماعة، ونصوص الطَّاعة الَّتي جاءت في الشَّريعة لا تتطابق مع ما تقوم به الأحزاب من احتجاجاتٍ ومظاهراتٍ واضطراباتٍ[٣].

---

(١) انظر: الشّورى، لرائف النّعيم (١٠٧)، الأحزاب السّياسية في الإسلام (٤٨-٤٩)، التّعبير عن الرّأي (٤١٨-٤١٩).

(٢) انظر في تفصيل أحوال طلب الولاية وأحكامها: الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي (٢٢٩- ٢٥٣).

(٣) انظر: حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب الإسلامية (٦٤) و(١٢٦-١٣٢) و(١٣٨)، الأحزاب السّياسية في الإسلام (٥٨).

وقد أجابوا عنه:

أنَّ هذا خارج محلِّ النِّزاع، لأنَّ الأحزاب تسعى للحكم من خلال الأطر المشروعة والَّتي التزم الأئمَّة أن يقوموا على رعايتها، فهي لا ترفض الطَّاعة للسُّلطة[١].

الدَّليل الثَّالث:

أنَّها من قبيل الأحلاف، ولا حلفَ في الإسلام، لأنَّ الانتماء يجعل المنتسب إليها في مكانٍ فوق غيره، كما يكون الولاء والبراء بناءً عليها فمن انضمَّ للحزب نال هذه الحقوق وإلَّا فلا[٢].

وقد أجابوا عنه:

أوَّلًا: لا علاقة للأحزاب بالولاء، فمن ينصر ما يعتقد أنَّه هو الصَّواب من المصالح العامَّة لا يكون مفرِّطًا في الولاء للمسلمين ما دام أنَّه لم يكفِّرهم ولم يهضم حقوقهم، فالمنهيُّ عنه هو التَّحالف على الباطل لا التَّحالف على الحقِّ[٣].

ثانيًا: هذا الاستدلال صحيحٌ لو كان الشَّخص سيعارض السُّلطة في كلِّ شيءٍ وأمَّا أن يكون للشَّخص ولاءٌ للقبيلة أو الجمعيَّة أو الإقليم فلا إشكال

---

(١) انظر: التّعددية السّياسية وتداول السّلطة في السّياسة الشّرعية، لدندل جبر (٥٧)، مدى شرعية الانتماء، لصلاح الصّاوي (٤٣).

(٢) انظر: حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب الإسلامية (١٢٣)، الأحزاب السّياسية في الإسلام، للمباركفوري (٤٥).

(٣) انظر: التّعددية السّياسية وتداول السّلطة في السّياسة الشّرعية، لدندل جبر (٤٨).

فيه إن كان مشدودًا إلى أصل الولاء للَّه ورسوله والمؤمنين[١].

ثالثًا: أنَّ الولاء للحزب حين يؤدِّي إلى تأييده على الباطل أو أن يعقد الولاء على غير الشَّريعة فهو محرَّمٌ وليس هذا من صفات الحزب المشروع[٢]. فالالتزام برأي الحزب مطلقًا ولو في الباطل هو سمة الأحزاب السِّياسيَّة المعاصرة لكنَّ الأحزاب المشروعة يجب أن لا تفرِّط في الحقِّ بسبب رأي الحزب، فهو من شروط عمل الحزب، وهو من العيوب الَّتي يجب تجاوزها[٣].

الدَّليل الرَّابع:

أنَّ الأحزاب بدعةٌ وعملٌ مستحدثٌ لم يعهد في الصَّدر الأوَّل[٤].

ويجاب عنه:

بأنَّ هذا تنزيلٌ لقاعدة البدعة في غير محلِّها، فليس هو من جنس العبادات التَّوقيفيَّة، بل هو من جنس العادات والمصالح الَّتي لا يلزم فيها أن تكون موجودةً في الصَّدر الأوَّل، كما أنَّ الأحزاب نفسها ظاهرةٌ حديثةٌ لم تكن دوافعها متوفِّرةً في الأزمنة السَّابقة فعلى فرض كون هذا الباب ممَّا يقال فيه بالبدعيَّة فمن شرط ذلك أن يكون السَّبب قائمًا في عصر الرِّسالة والموانع منتفية، وهذه أسبابٌ وأحوالٌ جديدةٌ نشأت في

---

(١) انظر: من فقه الدَّولة (١٥٦)، التَّعددية السِّياسية وتداول السُّلطة في السِّياسة الشَّرعية، لدندل جبر (٤٨).

(٢) انظر: حرية الاعتقاد في ظل الإسلام (٥٩٦-٥٩٧)، مدى شرعية الانتماء (٤٣).

(٣) انظر: أزمة الحرِّيَّة السِّياسية في الوطن العربي (٣١٥).

(٤) انظر: حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب الإسلامية (١٤٠).

ظروفٍ مختلفةٍ.

الدَّليل الخامس:

الاختلاف دليلٌ على اضطراب الأصول الَّتي تنفرد بها كلُّ جماعةٍ وهذا يناقض قاعدة الشَّريعة أنَّ الحق واحدٌ لا يتعدَّد، فالمسلمون حزبٌ واحدٌ وتعدُّد الأحزاب هو تعدُّدٌ للسبل بما يحلُّ عرى الجماعة[١].

أجابوا عنه:

أوّلًا: التَّعدُّد لا يعني بالضَّرورة التَّفرُّق وليس كلُّ اختلافٍ مذمومًا[٢].

ثانيًا: الاختلاف والتَّفرُّق إنَّما هو على الأهواء والعقائد الباطلة وليس على مطلق الخلاف، فالمذموم هو الاختلاف في أصل الدِّين وقطعيَّاته وليس الاختلاف في الوسائل والفروع، أو الاختلاف حول البدائل العمليَّة للوضع الرَّاهن، فالاختلاف بحدٍّ ذاته ليس مشكلةً إنَّما الإشكال في كيفيَّة هذا الاختلاف وآثاره[٣].

ثالثًا: أنَّ تعدُّد الأحزاب هو مثل تعدُّد المذاهب الفقهيَّة، وذلك حين تكون الأحزاب ملتزمةً بالأصول العقدية المجمع عليها وكان خلافها في

---

(١) انظر: حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب الإسلامية (١٤٢) و(١٢٤-١٢٥).

(٢) انظر: من فقه الدّولة (١٥٣).

(٣) انظر: التّعددية السّياسية وتداول السّلطة في السّياسة الشّرعية، لدندل جبر (٣٥-٣٦) الشّورى وأثرها في الدّيمقراطية (٤٣١) التّعددية الحزبية في ظل الدّولة الإسلامية، لعلي الشّارود (٢٨٤)، أزمة الحرّيّة السّياسية في الوطن العربي (٣١١)، حرية الاعتقاد في ظل الإسلام (٦٠٠).

الفروع مع بقاء الألفة فيكون خلافها من اختلاف الرَّحمة والسَّعة[١]. فتعدُّد الأحزاب كتعدُّد المذاهب في الفقه فهم يختلفون في الفروع دون الأصول، فهي مذاهبٌ في السِّياسة، والمذاهب أحزابٌ في الفقه[٢].

الدَّليل السَّادس:

أنَّ الأحزاب تقوم على عقد البيعة للجماعة وهي مخالفةٌ للشَّريعة الَّتي ليس فيها إلَّا البيعة للحاكم[٣].

ويجاب عنه:

أوَّلًا: أنَّ البيعة ليست أمرًا لازمًا للأحزاب، فيمكن أن يوضع منع البيعة شرطًا لجوازها لا دليلًا على المنع.

ثانيًا: والبيعة الممنوعة هي أن تكون بيعةً موازيةً أو معارضةً لبيعة الحاكم الشَّرعيِّ، أمَّا إن كانت بيعةً على أمورٍ لا تعارضها فلا يقال إنَّها بيعةٌ مناقضةٌ.

الدَّليل السَّابع:

أنَّ الأحزاب لم ترد في القرآن إلَّا بالذَّم[٤].

أجابوا عنه:

---

(١) انظر: التَّعددية السِّياسية وتداول السُّلطة في السِّياسة الشَّرعية، لدندل جبر (١١٣-١١٤).

(٢) انظر: من فقه الدَّولة (١٥١-١٥٢).

(٣) انظر: حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب الإسلامية (١٣٧)، (١٦١).

(٤) انظر: التَّعددية السِّياسية في الدَّولة الإسلامية (٤٣).

بأنَّ هذا من قبيل الخلط بين مفهوم الحزب ودلالته في التّاريخ الإسلاميّ القديم ومصطلح الحزب ودلالته بالمفهوم المعاصر، كما يتمُّ الخلط بين الفرق والأحزاب، فالاشتراك في الاسم لا يسوّغ هذا النّفور منه[١].

وأما النوع الثاني من أدلة المانعين فهو في المفاسد المترتِّبة على وجود الأحزاب في الدَّولة الإسلاميَّة:

المفسدة الأولى:

التَّقيُّد بالمصالح الحزبيَّة وتغليبها على المصلحة العامَّة، فالصَّالح الحزبيُّ هو المقدَّم على الصَّالح العامِّ للمجتمع، وما يحقِّق مصلحة الحزب هو الأساس ولو على حساب الوطن والمجتمع والمصلحة العامَّة[٢].

المفسدة الثَّانية:

أنَّها تؤدِّي إلى انقسام المجتمع إلى فئاتٍ وكتلٍ متناحرةٍ، تزيد عوامل الضَّعف في الدَّولة فكلُّ طرفٍ يسعى لإضعاف الآخر، وهذا مضرٌّ بأصل الإخاء الإسلاميِّ، وهذا الاختلاف والتَّفرُّق لا يتَّفق مع طبيعة الإسلام الَّذي أمر بالاجتماع والائتلاف[٣]. والواجب في الاختلاف الفردي هو

---

(١) انظر: النّظام الحزبي في ضوء أحكام الشّريعة، لصباح مصطفى المصري (٥٨) الشّورى وأثرها في الدّيمقراطية (٤٣٢).

(٢) انظر: الأحزاب السّياسية والنّظم الحزبية، لشمران حمادى (١٨-١٩)، الأحزاب السّياسية، للسيد خليل هيكل (١٠٧-١٠٨).

(٣) انظر: مصنفة النّظم الإسلامية (١١٨)، حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب الإسلامية (١٤٧)، الأحزاب السّياسية في الإسلام، لصفي الدّين المباركفوري (٣٥)، التّعبير عن الرّأي (٤١٨).

إنهاؤه، لا أن يوفَّر له رصيدٌ ولا أن يبنى على الخلاف الهامشيّ بناءً حزبيًا[١].

المفسدة الثّالثة:

تحجيمٌ للإسلام فلا ينظر إليه إلّا من خلال الحزب، فهو تجمعٌ على شخصٍ وقيادةٍ معيَّنةٍ، وأطرٍ مخصوصةٍ[٢].

المفسدة الرّابعة:

التّعصُّب لها والبعد عن الحقِّ، وجعل القداسة للأشخاص، والتّسليم لآراء الجماعة من دون نقدٍ[٣]

فالموقف الشّرعيُّ أن يدور المسلم مع الحقِّ حيثما دار، فيكون دوره في المجلس فرديًا فيقف مع كلِّ قضيَّةٍ بحسبها، بخلاف الأحزاب فهو يدور مع الحزب حيثما دار[٤].

المفسدة الخامسة:

استنفاد الأحزاب لطاقة أعضائها وإمكانيَّاتهم بما فيه هدرٌ للجهود[٥].

المفسدة السّادسة:

يفتح الباب لما لا يحصى من الأحزاب في البلد الواحد كما أنّه ذريعةٌ

---

(١) انظر: الأحزاب السّياسية في الإسلام (٨٣).

(٢) انظر: حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب الإسلامية (١٤١).

(٣) انظر: حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب الإسلامية (١٤٤-١٤٦) و(١٤٩).

(٤) انظر: نظرية الإسلام السّياسية (٥٦-٥٧).

(٥) انظر: حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب الإسلامية (١٤٦).

لدخول الأحزاب المصادمة للشّريعة[١].

المفسدة السّابعة:

ما فيها من تنافسٍ وطمعٍ وتكالبٍ على البحث عن المكاسب، وتشويه صورة الآخرين، وما يحدثه من حسدٍ وبغضاء واختلافٍ مذمومٍ[٢].

الموازنة والتّرجيح:

يتبيّن إذن أنّ الحكم على مشروعيّة الأحزاب أو منعها لا يأخذ صورةً واحدةً، وأنّ كثيرًا من النّزاع المعاصر حولها يتّجه إلى اختلاف التّصوُّر إلى طبيعة عمل الحزب، وثمرة وجوده، وحين نفصّل القول في الأحكام سيتّضح محلُّ الخلاف بشكلٍ أدقّ، فيمكن أن نقول:

أنّ القائلين بمشروعيّة الأحزاب يعتمدون أساسًا على أنّ هذه الأحزاب تحقّق كثيرًا من الواجبات الشّرعيّة وتحول دون ظلم السّلطة، فإن كان الأمر متعلّقًا بمنع مظالم لا يمكن حصولها إلّا من خلال تجمُّعاتٍ منظّمةٍ، أو كانت في ظلّ حكوماتٍ جائرةٍ تقف هذه الأحزاب في مدافعتها وتخفيف مظالمها فلا شكّ في القول بمشروعيّة الأحزاب حينها، فهو ينطلق من حكمٍ واقعيٍّ فلا معنى للاعتراض عليه بالصُّورة المثاليّة للنّظام السّياسيّ الإسلاميّ، لأنّ الحديث هنا عن واقعٍ لم تكتمل فيه الشُّروط المثاليّة الّتي يتحدّث عنها الفقهاء.

فهذه الصُّورة يجب أن تخرج من محلّ النّزاع، وأيضًا حين يكون النّظام

---

(١) انظر: حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب الإسلامية (١٣٩-١٤٠).

(٢) انظر: الأحزاب السّياسية في الإسلام (٤٨-٥٢).

السِّياسيُّ معتمدًا على الأحزاب، ولها حضورها السِّياسيُّ والإعلاميُّ والاجتماعيُّ في المجتمع بما يجعل استمراريَّة عملها ضرورةً للنِّظام السِّياسيِّ وعليه تقوم مصالح عظيمة كما هو شأن النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة فلا شكَّ في اعتبار هذا الحال.

أيضًا: حين يكون الحديث عن الأحزاب متعلِّقًا بالمشاركة فيها أو إنشائها في ظلِّ نظمٍ تقرُّ بمشروعيَّتها، فإنَّ المشاركة فيها بهدف تحقيق المصالح والمفاسد صورةٌ مختلفةٌ عن أساس القول بمشروعيَّتها، فلا يلزم من يشارك في فعلٍ معيَّنٍ أن يكون مقرًّا بمشروعيَّتها في كلِّ حالٍ، كمن يشارك في النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة الَّتي لا تلتزم بتحكيم الشَّريعة بهدف تخفيف الشَّرِّ، فذات المشاركة لا تعني جواز العمل بمثل هذه المجالس مطلقًا.

فهذه الصُّورة يجب أن تخرج أيضًا من محلِّ النِّزاع، فهي صورةٌ مختلفةٌ.

أمَّا حين لا يكون الواقع كذلك، بحيث لا نكون أمام منكراتٍ وتجاوزاتٍ تتطلَّب مثل هذه الأحزاب، ولا تكون هذه الأحزاب مانعةً منه، ولسنا في ظلِّ نظامٍ قائمٍ يكون الحديث متعلِّقًا بإمكانيَّة المشاركة أو عدمها، فهنا يكون الحكمُ متعلِّقًا بالموازنة بين المصالح والمفاسد، ولهذا فمن رأى أنَّ مصالح هذه الأحزاب أرجح أخذ بها، ومن رأى أنَّ مفاسدها أرجح أخذ بها، فمناط التَّأثير هو في إثبات غلبة المصالح أو المفاسد، وليس ثَمَّ أصلٌ شرعيٌّ يدلُّ على الإباحة أو المنع، وكلُّ ما استدلَّ به المانعون أو المبيحون من الأدلَّة الشَّرعيَّة لا يثبت أمام النَّقد، إنَّما يبقى أنَّ الأصل هو الإباحة كالأصل في التَّصرُّفات، غير أنَّ مفاسد الأحزاب فيما يظهر لي هي أرجح وأقوى من مصالح بقائها، ويمكن تحقيق

مصالح هذه الأحزاب من خلال مؤسَّساتٍ وآليَّاتٍ تحفظ حقوق النَّاس وتراقب السُّلطة من دون حاجةٍ لهذه الأحزاب، بحيث تحقِّق الجانب الضَّروريَّ في العمل المؤسَّسيِّ المنظَّم القويِّ الَّذي يحفظ الحقوق، ولا تقع في إشكالات الأحزاب وعيوبها، وسيكون لدينا حينها منتجٌ جديدٌ أقرب لمفاهيمنا الشَّرعيَّة.

المظهر الخامس: المظاهرات

وهي من الحوادث المعاصرة الَّتي لم تكن موجودةً بحالتها في عصر الصَّحابة ﵃، وقد تنازع المعاصرون في حكمها إلى قولين:

القول الأوَّل: أنَّها وسيلةٌ مشروعةٌ[١].

واستدلُّوا على ذلك:

الدَّليل الأوَّل:

أنَّها من الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، ولم تحدِّد الشَّريعة وسيلةً معيَّنةً لذلك، فتكون مشروعةً لأنَّها من الوسائل لتحقيق هذه الغاية[٢].

---

(١) انظر: أحكام المظاهرات في الفقه الإسلامي، لمروان الضَّمور (٥٩)، موقف الفقه الإسلامي من التَّظاهر وآثاره، لجمال الأكشه (١٥٧)، فقه التَّعامل مع منكرات الحكام، لنصر السَّلامي (٢٠٦)، الجديد في الفقه السِّياسي المعاصر، لسعد الدِّين هلالي (٧١)، الأحكام الشَّرعية للنوازل السِّياسية، لعطية عدلان (٣٦٣)، تجديد الفقه السِّياسي في المجتمع الإسلامي، لأحمد الغامدي (١/ ١٨٥)، التَّعبير عن الرَّأي (١٦٢-١٦٣).

(٢) انظر: أحكام المظاهرات في الفقه الإسلامي، لمروان الضَّمور (٤١-٤٢)، الأحكام الشَّرعية للنوازل السِّياسية (٣٤٤)، ثورة الخامس والعشرين من يناير، لممدوح جابر (٤٢).

الدَّليل الثَّاني:

وقائع الصَّحابة، كخروج حمزة وعمر في صفِّين، فهو خروجٌ بصورةٍ جماعيَّةٍ علنيَّةٍ منظَّمةٍ[(١)].

وكخروج المسلمين من أهل المدينة إلى الحرَّة ينتظرون مقدم الرَّسول ﷺ[(٢)].

الدَّليل الثَّالث:

أنَّها ليست من جنس العبادات، بل هي من الوسائل، والوسائل لها أحكام المقاصد[(٣)].

الدَّليل الرَّابع:

أنَّ الأصل هو الإباحة، ومن قال بالتَّحريم فقد خالف الأصل فعليه أن يأتي بالدَّليل المعتبر الرَّاجح[(٤)].

---

(١) انظر: أحكام المظاهرات في الفقه الإسلامي، لمروان الضّمور (٤٤)، فقه التّعامل مع منكرات الحكام (٢٠٧).

(٢) انظر: أحكام المظاهرات في الفقه الإسلامي، لمروان الضّمور (٤٤).

(٣) انظر: فقه التّعامل مع منكرات الحكام، لنصر السّلامي (٢٠٦)، الأحكام الشّرعية للنوازل السّياسية (٣٤٧)، نظرات شرعية في وسائل التّعبير العصرية، لسعود الفنيسان، مقال على موقع مركز التّأصيل، حكم المظاهرات السّلمية، لحاتم العوني، موقع الإسلام اليوم.

(٤) انظر: التّعبير عن الرّأي (١٦٣)، .استدلالات أصولية في إثبات جواز الإضرابات والاعتصامات، لعبد الرّزاق الشّايجي، موقع مفكرة الإسلام، نظرات شرعية في وسائل التّعبير العصرية، لسعود الفنيسان، موقع مركز التّأصيل.

الدَّليل الخامس:

الاستدلال بما جاء من تجمُّع النِّساء عند بيت النَّبيِّ ﷺ يشتكين أزواجهن[(١)].

الدَّليل السَّادس:

الاستدلال بما جاء من أمر الرَّسول من آذاه جاره أن يخرج متاعه إلى الطَّريق[(٢)]، فعن أبى هريرة قال جاء رجلٌ إلى النَّبيِّ ﷺ يشكو جاره فقال: اذهب فاصبر. فأتاه مرَّتين أو ثلاثًا فقال: اذهب فاطرح متاعك فى الطَّريق. فطرح متاعه فى الطَّريق، فجعل النَّاس يسألونه فيخبرهم خبره فجعل النَّاس يلعنونه فعل اللَّه به وفعل وفعل فجاء إليه جاره فقال له: ارجع لا ترى منِّي شيئًا تكرهه[(٣)].

القول الثَّاني: أنَّها غير مشروعة[(٤)].

---

(١) انظر: نظرات شرعية في وسائل التّعبير العصرية، لسعود الفنيسان، والحديث أخرجه الطّبراني في الكبير (١/ ٢٧٠) وابن حبان في صحيحه (٩/ ٤٩٩)، والبيهقي (٧/ ٤٩٦)، قال الحاكم في المستدرك (٢/ ١٨٩: صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٢) انظر: فقه التّعامل مع منكرات الحكام (٢٠٧)، تجديد الفقه السّياسي في المجتمع الإسلامي (١/ ١٨٨-١٨٩)، نظرات شرعية في وسائل التّعبير العصرية، لسعود الفنيسان.

(٣) أخرجه أبو داود (٥١٥٥)، والبخاري في الأدب المفرد (١٢٤)، وأبو يعلى (٦٦٣٠) - وعنه ابن حبان (٥٢٠) -، والحاكم (٤/ ١٨٣) وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وله شاهد آخر صحيح على شرط مسلم». والحديث صححه الألباني في صحيح التّرغيب والتّرهيب (٢/ ٦٨١) رقم: (٢٥٥٨).

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن باز (٦/ ٤١٨)، سلسلة الأحاديث الضّعيفة والموضوعة، =

ومن أدلّتهم:

الدَّليل الأوَّل:

أنّها تنافي ما جاء من نصوص الشّريعة في الأمر بالصّبر(١).

ويجاب عنه:

أنَّ النَّهي لا يشمل كلَّ إنكارٍ على الحكّام، إنّما يختصُّ بالخروج والمقاتلة المسبِّب للفتنة والفساد أو خلع الطّاعة، ولا يصحُّ الاستدلال بها لتحريم كلِّ إنكارٍ علنيٍّ أو منع كلِّ وسيلةٍ له، لأنَّ النُّصوص واردةٌ في القتال (أفلا نقاتلهم) (ننازع الأمر أهله) (يخلع يدًا من طاعةٍ)

ولهذا كان الصّحابة يجمعون بين السّمع والطّاعة، وبين القيام بالإنكار:

عن زيد بن وهب قال: مررت بالرّبذة فإذا أنا بأبي ذرٍ رضي الله عنه فقلت له ما أنزلك منزلك هذا؟ قال كنت بالشّام فاختلفت أنا ومعاوية في: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤] فقال معاوية نزلت في أهل الكتاب فقلت نزلت فينا وفيهم فكان بيني وبينه في ذاك وكتب إلى عثمان رضي الله عنه يشكوني فكتب إليَّ عثمان أن أقدم المدينة فقدمتها فكثر عليَّ النّاس حتّى كأنّهم لم يروني قبل ذلك فذكرت ذاك لعثمان فقال لي إن شئت تنحّيت فكنت قريبًا فذاك الّذي أنزلني هذا

= للألباني (١٤/ ٧٦)، لقاء الباب المفتوح، لابن عثيمين (١٩/ ١٧٩)، النّقض على مجوزي المظاهرات والاعتصامات، لعبد العزيز السّعيد (٢٧)، جمع النّصائح المتناثرة حول الفتن الثّائرة، ليحيى الحجوري (٩).

(١) انظر: النّقض على مجوزي المظاهرات والاعتصامات (٢٧).

المنزل ولو أمّروا عليّ حبشيًا لسمعت وأطعت[١].

الدَّليل الثَّاني:

أنَّها تشبُّهٌ بالكفَّار، فهي من عادات الكفَّار وأساليبهم[٢].

الدَّليل الثَّالث:

ما فيها من أذيَّةٍ للمسلمين[٣].

الدَّليل الرَّابع:

أنَّها بدعةٌ ومن الأمور المحدثة في الإسلام[٤].

وأجابوا عنه:

لا يصحُّ القول بأنَّها بدعةٌ لأنَّها ليست من جنس العبادات التَّوقيفيَّة، ولأنَّ عدم الفعل لا يعني المنع[٥].

الموازنة والتَّرجيح:

ما قيل في الأحزاب يقال مثله في المظاهرات، فإن كانت المظاهرات وسيلةً لا يمكن إزالة المنكر أو التَّخفيف منه أو صيانة حقوق النَّاس إلَّا

(١) أخرجه البخاري (١٤٠٦).

(٢) انظر: جمع النّصائح المتناثرة حول الفتن الثائرة، ليحيى الحجوري (٩)، سلسلة الأحاديث الضّعيفة والموضوعة (١٤/ ٧٦).

(٣) انظر: جمع النّصائح المتناثرة حول الفتن الثائرة (١٤).

(٤) انظر: المظاهرات في ميزان الشّريعة الإسلامية، لعبد الرّحمن الشّثري (١٨٥) و(١٨٩).

(٥) انظر: فقه التعامل مع منكرات الحكام (٢٠٧).

من خلالها فهي من الأمور المشروعة لأنَّ ما لا يتمُّ الواجب إلَّا به فهو واجبٌ، فإن تعيَّنت المظاهرات وسيلةً لتحقيق المقصود فلا يجوز منعها[١].

فلا خلاف في مشروعيَّتها حين تكون الطَّريق الوحيد للوصول لأحد الضَّرورات الشَّرعيَّة[٢].

وإن كان النِّظام غير ملتزم بالأصول الشَّرعيَّة ويجيز المظاهرات ويجعلها حقًّا مشروعًا ويريد بعض النَّاس أن يستفيد من هذه الوسيلة لتحقيق أهدافٍ مشروعةٍ فلا وجه لوجود خلافٍ في مثل هذه الصُّورة.

كما أنَّ الخلاف منحصرٌ في أصل المظاهرات وليس فيما يحتف بها من محرَّماتٍ، ولهذا من الخطأ الحكم على منعها بناءً على ما يحتف بها من محرَّماتٍ، إلَّا إن كان القائل يرى أنَّ هذه المحرَّمات لازمةً لها فيجب أن يوضِّح أنَّ التَّحريم لها لا لذات المظاهرات، ولهذا فالقائلون بالجواز يضعون شروطًا كثيرةً لجوازها[٣].

إنَّما صورة الخلاف يجب أن تكون منحصرةً في حال الدَّولة الإسلاميَّة الَّتي لا تكون المظاهرات هي الوسيلة الشَّرعيَّة الوحيدة لإزالة المنكرات، فيبقى الحكم متعلِّقًا بما هو غالبٌ على أمرها من المصالح أو المفاسد، وهو شيءٌ يختلف فلا يعطى حكمًا واحدًا، فإن غلبت مفاسدها حرِّمت،

---

(١) انظر: أحكام المظاهرات في الفقه الإسلامي، لمروان الضّمور (١٠٥).

(٢) انظر: موقف الفقه الإسلامي من التّظاهر وآثاره (٩٠)، الجديد في الفقه السّياسي المعاصر (٧١).

(٣) انظر: أحكام المظاهرات في الفقه الإسلامي، لمروان الضّمور (١١١)، موقف الفقه الإسلامي من التّظاهر وآثاره (١٨١)، فقه التّعامل مع منكرات الحكام (٢٠٦-٢٠٧)، الأحكام الشّرعية للنوازل السّياسية (٣٦٣-٣٦٧)، التّعبير عن الرّأي (١٦٣).

وإن غلبت مصالحها جازت، وليس ثمَّ نصٌّ شرعيٌّ يسلم للقائلين بحرمة المظاهرات، وإنَّما العبرة بالمفاسد الَّتي ذكروها من إثارة الفوضى والاعتداء على الأموال والأنفس والأعراض وما يتَّبعه من آثارٍ سيِّئةٍ على الدَّعوة والدُّعاة[1] فهذه هي مناط التَّحريم، وهي صورةٌ تحتمل الاجتهاد في تقدير المصالح والمفاسد، كما أنَّها تختلف فلا يمكن جعلها حكمًا عامًّا لكلِّ زمانٍ ومكانٍ.

وأمَّا القول بأنَّها تابعةٌ لرأي الحاكم فإن أجاز أبيحت وإن منع منعت، ففيه إشكالٌ من جهة أنَّ الحاكم لا يجيز إلَّا ما كان مباحًا في الأصل، وهذا إقرارٌ بإباحتها، فالمفترض أن ينصَّ على إباحتها لا أن يعلِّق الإباحة على إذن الحاكم مطلقًا بل يكون حكم المنع فيها كحكم المنع من بقيَّة المباحات، تكون مباحةً ويجوز منعها للمصلحة الرَّاجحة.

* * *

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن باز (٦/٤١٨)، لقاء الباب المفتوح (١٩/١٧٩)، المظاهرات في ميزان الشّريعة الإسلامية (١٨٥).

الباب الثَّاني

ضمانات الحريَّات السِّياسيَّة المعاصرة

وفيه ثلاثة فصولٍ:

الفصل الأوَّل: مبدأ المشروعيَّة.

الفصل الثَّاني: الفصل بين السُّلطات.

الفصل الثَّالث: المواطنة.

الفصل الأوَّل
مبدأ المشروعيَّة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأوَّل: مفهوم مبدأ المشروعيَّة في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر.

المبحث الثَّاني: مبدأ المشروعيَّة في ضوء فقه الصَّحابة.

المبحث الثَّالث: مبدأ الرِّقابة والمحاسبة في ضوء فقه الصَّحابة.

المبحث الأوَّل
مفهوم مبدأ المشروعيَّة في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر

تعتمد النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة على قاعدة توزيع السُّلطات بين قوىً مختلفةٍ، وتقييد كلِّ سلطةٍ بحدودٍ معيَّنةٍ، وجعلها جميعًا خاضعةً لقانونٍ أعلى منها يجب عليها جميعًا أن تلتزم به، وتخوِّل لمؤسَّساتٍ أخرى دور الرِّقابة على هذه السُّلطات للتَّأكُّد من سلامة التزامها بهذا القانون، بما تضمن من خلاله أن تكون السُّلطات سائرةً في طريقٍ مشروعٍ كما رسم له، يحفظ حقوق النَّاس من تغوُّل السُّلطات وظلمها وتعدِّيها.

من خلال هذا نشأ ما يسمَّى بمبدأ المشروعيَّة أو سيادة القانون، والمقصود به:

أن تكون تصرُّفات جميع الأفراد فيما بينهم، وتصرُّفات السُّلطات العامَّة متَّفقةً مع أحكام القانون، فلا يكون لأيِّ هيئةٍ أو شخصيَّةٍ تصرُّفٌ مخالفٌ لأحكامه، ويكون ثمَّ رقابةٌ تضمن سيادة القانون[1].

فمبدأ المشروعيَّة يتضمَّن أمورًا عدَّةً:

أوَّلًا: أن لا تصدر أيُّ سلطةٍ أيَّ قرارٍ إلَّا في الحدود الَّتي بيَّنها القانون.

---

(١) انظر: القانون الدّستوري والأنظمة السّياسية، لعبد الحميد متولي (١٩٣)، القضاء الإداري، لسليمان الطّماوي (٢٢)، رقابة دستورية القوانين، لعبد العزيز سالمان (٦٠)، مبدأ المشروعيّة في النّظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة، لعبد الجليل محمد علي (١٣).

ثانيًا: أن تكون السَّيطرة لأحكام القانون وليس لإرادة الفرد.

ثالثًا: أن تكون القيود من الدَّولة على حرِّيَّات الأفراد وأنشطتهم نابعةً من قانونٍ يوافق عليه ممثِّلو الدَّولة[١].

فمن خلال هذا المبدأ يتقرَّر أنَّ أعمال الهيئات العامَّة لا تكون صحيحةً ولا منتجةً لآثارها القانونيَّة إلَّا بمقدار مطابقتها لقواعد القانون العليا الَّتي تحكمها[٢].

وهذا المبدأ ليس خاصًّا بالنِّظام الدِّيمقراطيِّ بل يسري لأيِّ دولةٍ تخضع للقانون[٣].

ولهذا ذهب بعضهم إلى التَّفريق بين مبدأ المشروعيَّة أو سيادة القانون، وبين الدَّولة القانونيَّة، فجعل ما سبق هو تعريف الدَّولة القانونيَّة الَّتي تكون ملتزمةً بالقانون، لكنَّ هذا لا يكفي لضمان المشروعيَّة، لأنَّه يمكن أن تلتزم الدَّولة بالقانون بغضِّ النَّظر عن طبيعته وكيفيَّة صدوره، لهذا فمبدأ المشروعيَّة يعدُّ ضمانةً للتَّطبيق القانونيِّ السَّليم، حيث إنَّ مبدأ المشروعيَّة يقوم على أن تلتزم السُّلطة التَّنفيذيَّة بقوانين السُّلطة التَّشريعيَّة، فلا يكون في الدَّولة التزامٌ لأيِّ قوانين[٤].

وتتأسَّس القوانين المعاصرة على سلَّمٍ معيَّنٍ، يلتزم كلُّ قانونٍ بما هو

---

(١) انظر: القانون الدّستوري والأنظمة السّياسية، لعبد الحميد متولي (١٩٢).
(٢) انظر: مبدأ المشروعيّة، لطعيمة الجرف (٥).
(٣) انظر: القضاء الإداري، لسليمان الطّماوي (٢٢).
(٤) انظر: القضاء الإداري، لعبد الغني بسيوني (١١)، الصّراع بين حرية الفرد وسلطة الدّولة، لراغب جبريل (٦٠٤-٦٠٦).

أعلى منه، فالدرجة العليا للقانون الدستوري ثم القانون العادي ثم اللائحة ثم القرار الفردي[١]. فمن أبرز مظاهر هذه المشروعية علو الدستور بأن يكون لأحكام الدستور السيطرة[٢].

فالقواعد الدستورية هي مجموعة القواعد القانونية التي تبين نظام الحكم في الدولة وتحدد الحقوق والحريات وتقرر الأسس والأهداف السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة[٣].

والقواعد التشريعية هي القوانين التي تسنها السلطة التشريعية في الدولة، من المجلس أو البرلمان[٤].

واللائحة قرارات إدارية تتضمن قواعد عامة تصدر عن سلطة إدارية[٥].

فالمشروعية تقتضي ضرورة الالتزام بالحدود القانونية لأي قانون يصدر من السلطة بحيث لا تتجاوز الحدود المسموح لها، فلا تخالف اللائحة ما حدده لها القانون التشريعي من صلاحيات، ولا يخالف القانون التشريعي القواعد الدستورية.

فهذه مشروعية تتجه لمحاكمة صدور القانون بشكل قانوني وصحيح. وهناك مدلول آخر للمشروعية يتجه إلى القانون نفسه هل هو مشروع أم

---

(١) انظر: القانون الإداري، لسليمان الطماوي (٢٢)، تدرج القواعد القانونية، لسامي جمال الدين (١٩-٢٠).

(٢) انظر: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، لعبد الحميد متولي (١٩٣).

(٣) انظر: تدرج القواعد القانونية، لسامي جمال الدين (٣٢).

(٤) انظر: تدرج القواعد القانونية (٤٢).

(٥) انظر: تدرج القواعد القانونية (٥١).

لا، إذ تزول مشروعيته حين يعتدي على المصلحة الّتي يحميها القانون[١].

وانتهاك المشروعيّة يترتّب عليها جزاءٌ قانونيٌّ، لأنَّ مخالفة السُّلطات لقانون الدَّولة من دون جزاءٍ يجعل المشروعيّة عديمة الفائدة[٢].

وقد دار خلافٌ طويلٌ حول الأساس الّذي يجعل السُّلطة تملك مشروعيّة الأمر والنّهي، فالشّرعيّة الّتي تعطي الاحترام والتّقدير للقانون هي أهمُّ من مجرّد وجود الطّاعة للقوانين[٣]. والاعتماد على القوّة في الحكم السّياسيّ لا يمكن أن يستمرَّ ما لم تتحوّل هذه القوّة إلى حقٍّ، والطّاعة إلى واجبٍ[٤].

فتعدّدت النّظريّات الّتي تبحث عن الأصل الّذي يمنح السُّلطة حق الطاعة، كالقول بالحقِّ الإلهيِّ المباشر الّذي يجعل السُّلطة مخوّلةً من اللّه، أو الحقِّ الإلهيِّ غير المباشر الّذي يجعل النّاس هم من يختارها لكنّها بإرادةٍ من اللّه، أو العقد الاجتماعيِّ على خلافٍ بين نظّارها في حدود هذا العقد وكيفيّته لكنّه يخلع على السُّلطة المشروعيّة بعده، أو التّطوُّر العائليّ على اعتبار أنَّ الدّولة كانت في أصلها أسرةً ثمّ تطوّرت حتّى صارت دولةً، أو التّطوُّر الطّبيعيِّ أو التّاريخيِّ، أو الأخذ بالقوّة[٥].

---

(١) انظر: سلطة الدّولة في تنظيم الحقوق، لعمر محمد إبراهيم زائد (٦٠).

(٢) انظر: الحريات العامة في الأنظمة السّياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٤٢٥).

(٣) انظر: المفاهيم الأساسية في السّياسة (٣٣).

(٤) انظر: في العقد الاجتماعي، لجان جاك روسو (٨٣).

(٥) انظر: النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٢٠٥-٢١٧)، النظم السّياسية، لمحمد كامل ليلة (٧٧-١٠١)، القانون الدّستوري والأنظمة السّياسية، لعبد الحميد متولي (٣٢-٥٠)، مبادئ القانون الدّستوري، للسيد صبري (١٢-١٨).

وتختلط هنا عادةً النَّظريَّات الَّتي تبحث عن النُّشوء التَّاريخيِّ للدَّولة، بالنَّظريَّات الَّتي تبحث عن الأساس القانونيِّ الَّذي يجعل للسُّلطة حقَّ الطَّاعة، فالتَّفريق بينهما ممكنٌ نظريًا حيث إنَّ الأولى تبحث في التَّاريخ، والثَّانية تبحث في القانون، إلَّا أنَّ التَّفريق بينهما عمليًا عسيرٌ[١]. فما دام أنَّه ليس ثمَّ مرجعيَّةٌ عليا للقوانين فمن الطَّبيعيِّ أن يجعل أساس المشروعيَّة هو مجرَّد النُّشوء.

وذات النَّظريَّات الَّتي يستند إليها في أساس شرعيَّة السُّلطة، أو أصل نشأتها التَّاريخيَّة، هي ذات النَّظريَّات الَّتي يستند إليها في أصل تقييد السُّلطة بحيث تخرج بعض الموضوعات عن سلطة تدخُّل السُّلطة أو منعها.

الرَّقابة على مبدأ المشروعيَّة:

ولأجل ضمان الالتزام بالمشروعيَّة أوجدت النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة الرَّقابة على السُّلطات بما يمنع أيَّ تجاوزٍ على المشروعيَّة، فمبدأ المشروعيَّة بحدِّ ذاته هو من الضَّمانات للحقوق والحرِّيَّات لأنَّه يضمن أن لا يكون ثمَّ تجاوزٌ على حرِّيَّات الإنسان من دون قانونٍ، فلا يكون ثمَّ مجالٌ للتَّجاوزات، كما يضمن أن يصدر القانون بشكلٍ لا يتجاوز فيه على حقوق الإنسان.

والرَّقابة على هذه السُّلطات لضمان التزامها بالقانون هو ضمانةٌ أخرى، لا تحقِّق المشروعيَّة ضمانتها ولا غايتها من دون وجود رقابةٍ على التزام السُّلطات بها، فالرَّقابة ضمانةٌ للحرِّيَّات السِّياسيَّة المعاصرة من خلال

---

(١) انظر: النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٢٠٥)، نظرية الدّولة في الإسلام، لعبد الغني بسيوني (٧٥)، وانظر للمؤلف: النّظم السّياسية (٨٨).

ضمانها للالتزام بالمشروعيَّة.

فالرَّقابة هي أحد الضَّمانات للمشروعيَّة، وثمَّ ضماناتٌ أخرى لا بدَّ منها كالفصل بين السُّلطات والوعي العامِّ(١).

والرَّقابة إمَّا أن تكون رقابةً على دستوريَّة القوانين لضمان التزام السُّلطة التَّشريعيَّة بعدم مخالفة الدُّستور، أو رقابةً إداريَّةً لضمان التزام السُّلطة التَّنفيذيَّة بعدم مخالفة البرلمان.

أوَّلًا: الرَّقابة الدُّستوريَّة:

والرَّقابة الدُّستوريَّة، إمَّا أن تكون رقابةً سياسيَّةً، أو رقابةً قضائيَّةً.

والمقصود بالرَّقابة السِّياسيَّة: أن يكون ثمَّ هيئةٌ سياسيَّةٌ لها أحقِّيَّة مراقبة القانون قبل صدوره لإلغاء كلِّ ما ليس بمشروعٍ، ولها ميزةٌ أنَّها تلغي القانون قبل أن يصل للتَّنفيذ ويكون له آثارٌ على الواقع، وفيها إشكالٌ من جهة خضوعها للتَّوجُّهات السِّياسيَّة وسيطرة الأحزاب المنتخبة في البرلمان عليها، فقد لا تكون رقابتها مجديةً.

وهناك رقابةٌ قضائيَّةٌ، وهي الرَّقابة اللَّاحقة على صدور القانون، وهي المعمول بها في أغلب النُّظم المعاصرة(٢).

والرَّقابة على دستوريَّة القوانين إنَّما تكون في حال الدُّستور الجامد الَّذي لا تستطيع الهيئة التَّشريعيَّة أن تضع قانونًا يخالف الدُّستور لأنَّ إجراءات

---

(١) انظر: مبدأ المشروعيَّة، لطعيمة الجرف (١٢).

(٢) انظر: تدرج القواعد القانونية (١٨٠-١٨١)، نظام الحكم الإسلامي، لمحمود حلمي (١٣٠-١٣٣).

تعديل الدُّستور لا تكون من خلال المجلس بل لها مسارٌ آخرُ مختلفٌ، بخلاف الدُّستور المرن لأنَّها تملك أن تضع القوانين والأحكام الدُّستورية ذاتها،[١] فما دام أنَّ بإمكانها أن تعدِّل الدُّستور فإنَّ صدور أيِّ قانونٍ يكون مخالفًا لما هو موجودٌ في الدُّستور يكون بمثابة تعديلٍ جديدٍ له، وبناءً عليه فلا حاجة لوجود الرَّقابة.

كما يجب أن تكتمل الإجراءات الشَّكليَّة الَّتي يشترطها الدُّستور لصحَّة القرارات التَّشريعيَّة، كاكتمال نصاب الحضور، والتَّصويت على القرار، وبلوغ العدد اللَّازم[٢].

والرَّقابة ليس لأجل التزام البرلمان بالقانون فقط، بل لمدى تحقيق القانون للمصلحة الَّتي هي الهدف المبتغى من القانون[٣].

والرَّقابة القضائيَّة على دستوريَّة القوانين لها مسلكان: إما عن طريق الدَّعوى أو عن طريق الدَّفع، أمَّا الدَّعوى فبأن يرفع للقضاء دعوى الطَّعن في أيِّ قانونٍ لمخالفته الدُّستور ثمَّ تنظر فيه المحكمة ولها نقضه إن رأت أنَّه مخالفٌ.

أو عن طريق الدَّفع عند تطبيق هذا القانون في أحد القضايا فإنَّ للفرد المتضرِّر من القانون أن يطالب بعدم العمل بهذا القانون لمخالفته فينظر

---

(١) انظر: القانون الدّستوري والأنظمة السّياسية (٨٦-٨٧).
(٢) انظر: القانون الدّستوري والأنظمة السّياسية، لعبد الحميد متولي (١٩٨)، رقابة دستورية القوانين (٦٩)، تدرج القواعد القانونية (٣٩)، نظام الحكم الإسلامي مقارنًا بالنّظم المعاصرة، لمحمود حلمي (١٢٦).
(٣) انظر: تدرج القواعد القانونية (٤٧).

القاضي عندها فإن ثبت صحَّته امتنع عن تطبيقه من دون أن يلغيه(١).

ثانيًا: الرَّقابة الإداريَّة:

والمقصود بالرَّقابة الإداريَّة: مراقبة أداء السُّلطة التَّنفيذيَّة للقوانين التَّشريعيَّة، والرَّقابة على الإدارة التَّنفيذيَّة قد يكون من الإدارة نفسها ابتداءً سواءً بسبب وجود تظلُّم من أحدٍ أو بمبادرةٍ منها، ويمكن أن يكون ذلك عبر رئيس الإدارة أو لجنةٍ مختصَّةٍ، غير أنَّ هذا لا يكفي فلا بدَّ من رقابة القضاء(٢).

وقد تكون الرَّقابة عليها رقابةً سياسيَّةً من قبل المجلس التَّشريعيِّ نفسه، بأن يوجِّه لها الاستجواب ويحاسبها على مخالفتها بما يؤدِّي إلى سحب الثِّقة من الحكومة غير أنَّ هذه الوسيلة لا تعطي الحماية الكافية للأفراد ضدَّ تعسُّف الإدارة لأنَّها لا تنصبُّ على العمل غير المشروع لتقرِّر إلغاءه أو التَّعويض عنه(٣).

ويستثنى عادةً من الرَّقابة بعض الأعمال الإداريَّة الَّتي لا يكون من المصلحة عرضها على القضاء لما يتطلَّبه من تحقيقاتٍ ومحاسبةٍ علنيَّة لا

---

(١) انظر: القانون الدّستوري والأنظمة السّياسية، لعبد الحميد متولي (٢١)، نظام الحكم الإسلامي، لمحمود حلمي (١٣٤-١٣٥)، رقابة دستورية القوانين (٧٥)، الحريات العامة في الأنظمة السّياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٤٢٦)، أزمة الحرِّيَّة السّياسية في الوطن العربي (٥٥٧-٥٦٠).

(٢) انظر: القضاء الإداري، لسليمان الطّماوي (٢٤-٢٥)، الحريات العامة في الأنظمة السّياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٤٧٩-٤٨٠)، القضاء الإداري، لماجد الحلو (٥٨-٦٠).

(٣) انظر: القضاء الإداري، لماجد راغب الحلو (٥٧).

تناسب هذه الموضوعات، وهي ما تسمّى بأعمال السّيادة، ويكون للقضاء تحديد ما يدخل في هذه الصّفة، نظرًا لأنَّ عدم استثنائها قد يجعل السُّلطة تحجم عن القيام بما فيه مصلحةٌ خشيةً من ملاحقتها قضائيًا[١].

وكما أنَّ السُّلطة التَّنفيذيَّة ملزمةٌ بتنفيذ قوانين السُّلطة التَّشريعيَّة، فهي ملزمةٌ أيضًا بأعمالها ولوائحها طالما كانت قائمةً ولو كان من صلاحيَّتها أن تلغيّها أو تعدّلها[٢].

* * *

(١) انظر: القضاء الإداري، لسليمان الطّماوي (٣٦٧-٣٧٠) و(٤٠١).
(٢) انظر: تدرج القواعد القانونية (٥٣).

المبحث الثَّاني
مبدأ المشروعيَّة في ضوء فقه الصَّحابة

تبيَّن ممَّا سبق أنَّ وجود قوانين عليا ملزمةٍ لجميع النَّاس، وإخضاع التَّأكُّد من سلامة تطبيق هذه القوانين لرقابةٍ قضائيَّةٍ تمنع أيَّ تجاوزاتٍ عليها هو من أعظم الضَّمانات المعاصرة لحماية الحقوق والحرِّيّات من سوء استغلال السُّلطة لصلاحيَّتها في مخالفة القوانين، وتبيَّن أنَّ هذه الضَّمانات تقوم على أركانٍ:

الرُّكن الأوَّل: وجود قوانين تخضع لها الدَّولة.

الرُّكن الثَّاني: خضوع جميع المواطنين في الدَّولة لهذه القوانين.

الرُّكن الثَّالث: التَّدرُّج في قوَّة القوانين، بحيث يلتزم كلُّ قانونٍ بالقانون الَّذي أعلى منه.

الرُّكن الرَّابع: رقابةٌ عليا تمنع أيَّ سلطةٍ من تجاوز صلاحيَّتها ومخالفة القانون.

ولمعرفة الحكم الشَّرعيِّ وآثار الصَّحابة في هذه القضايا المعاصرة سينتظم البحث في المطالب التَّالية:

المطلب الأوَّل: المشروعيَّة في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ.

المطلب الثَّاني: الآثار المترتِّبة على مخالفة المشروعيَّة.

المطلب الثَّالث: الموقف من السُّلطة المخالفة للشَّريعة.

المطلب الأوّل: المشروعيّة في النّظام السّياسيّ الإسلاميّ

إن كان غياب المرجعيّة العليا في النُّظم السّياسيّة المعاصرة أحدث إشكالًا كبيرًا مع المشروعيّة الّتي تقوم عليها الدّولة، بما جعل موضوع الشّرعيّة هو من أقدم وأكثر الإشكالات السّياسيّة جوهريّةً لأنّه يجيب عن مشكلة الالتزام السّياسيّ وهل على المواطنين واجب الطّاعة؟[1].

فإنّ هذا السّبب لم يكن له حضورٌ في النّظام السّياسيّ الإسلاميّ، فالقوانين الشّرعيّة لها أسبقيّةٌ على وجود الدّولة فما خالفه فهو فاقدٌ للمشروعيّة[2].

وبناءً عليه لم يكن لموضوع المشروعيّة أيُّ إشكالٍ في الفقه الإسلاميّ، فقد كان من المقرّرات الظّاهرة أنّ جميع النّاس حاكمهم ومحكومهم خاضعون لنظام الإسلام وأحكامه، وكلُّ مخالفةٍ لأيِّ حكمٍ شرعيٍّ فهي محرّمةٌ وتجعل الحكم باطلًا، لأنّ الإنسان مخلوقٌ خاضعٌ لخالقه، تابعٌ لأوامره ونواهيه فلا يحقُّ له عقلًا أن يخالف من خلقه ومنَّ عليه ورزقه العقل والتّفكير وهو أعلم بحاله ومآله وما يصلح شأنه.

إنّما دخل الإشكال على بعض النّاس من تأثُّرهم بالفكر الغربيّ وإشكالاته فتوهّموا أنّ النّظام السّياسيّ خارجٌ عن التّشريع ومستقلٌّ عن الوحي وأنّه يمكن قيام نظامٍ سياسيٍّ وقانونيٍّ عامٍّ ولو كان مخالفًا للشّريعة في نظرهم

(١) انظر: المفاهيم الأساسية في السّياسة (٣٤).

(٢) انظر: أزمة الحرّيّة السّياسية في الوطن العربي (٥٤١).

أو أنَّ الشَّريعة ليس فيها ما يجعلها حاكمةً على مثل هذه القوانين، وهذه هي الفلسفة العلمانيَّة الَّتي تأثَّر بها بعض المسلمين لكنَّها مصادمةٌ لقطعيَّات الشَّريعة القائمة على ردِّ الأمور كلِّها إلى اللَّه ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠] ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٥٩].

إذن، فقد كانت الشَّريعة هي الإطار القانونيُّ الَّذي تلتزم به الدَّولة التزامًا تامًّا لا تخالفه ولا تحيد عنه، وكلُّ مخالفةٍ تجعل الحكم باطلًا ومنكرًا وغير قابلٍ للتَّنفيذ، وهو ظاهرٌ جدًّا من سيرة الصَّحابة رضي الله عنهم، ويمكن أن نجلِّي فقه الصَّحابة في هذا الباب من خلال الموضوعات التَّالية:

١- لا طاعة لأحدٍ فيما يخالف طاعة اللَّه وطاعة رسوله ﷺ:

وهو معنًى مستفيضٌ عند صحابة رسول اللَّه ﷺ، فقد قام أبو بكرٍ خطيبًا فقال: أطيعوني ما أطعت اللَّه ورسوله فإذا عصيت اللَّه ورسوله فلا طاعة لي عليكم(١).

وقال عمر أوَّل ما استخلف بعد ما ذكر الواجبات المنوطة به: من كان منكم يؤمن باللَّه واليوم الآخر فإن حفظتهنَّ وعملت بهنَّ وقويت عليهنَّ إلَّا آزرني، ألا ومن كان يؤمن باللَّه واليوم الآخر فإن ضيَّعت منهنَّ خصلةً واحدةً إلَّا خلعني خلع الشَّعرة من العجين فلا طاعة لي عليه(٢).

وعن سويد بن غفلة، قال: قال لي عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه: يا أبا أميَّة،

(١) صحيح لغيره: تقدم تخريجه.
(٢) أخرجه ابن شبة في تاريخ أهل المدينة (٢/ ٦٧٤- ٦٧٥) بسند ضعيف.

لعلّك إن تخلف بعدي فأطع الإمام وإن كان عبدًا حبشيًا، إن ضربك فاصبر، وإن أمرك بأمرٍ فاصبر، وإن حرمك فاصبر، وإن ظلمك فاصبر، وإن أمرك بأمرٍ ينقص دينك فقل: سمعٌ وطاعةٌ، دمي دون ديني[(١)].

وقال عبادة: «أخشى أن يدرككم أمراء إن أطعتموهم أدخلوكم النّار وإن عصيتموهم قتلوكم»[(٢)].

وقال عبادة بن الصّامت لجنادة بن أبي أميّة: يا جنادة، ألا أخبرك بالّذي لك والّذي عليك؟. إنّ عليك السّمع والطّاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وفي الأثرة عليك وأن تدع لسانك بالقول وألّا تنازع الأمر أهله إلّا أن تؤمر بمعصية اللّه براحًا فإن أمرت بخلاف ما في كتاب اللّه فاتّبع كتاب اللّه.

وقال عبد اللّه بن مسعودٍ ﷺ: «لا طاعة لبشرٍ في معصية اللّه»[(٣)].

وعن ابن مسعودٍ، أنّه كان يقول في خلافة عمر: إنّها ستكون هناةٌ وهناةٌ، وأن يحسب الرّجل إذا رأى أمرًا يكرهه أن يعلم اللّه أنّه له كارهٌ[(٤)].

وجاء رجلٌ إلى عبد اللّه بن مسعودٍ فقال متى أضل؟ قال: إن كان عليك

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٣٧١١)، والخلال في السّنة (٥٤)، وابن زنجويه في الأموال (٣٠)، والآجري في الشّريعة (٧٠)، والبيهقي (٨/ ٢٧٤- ٢٧٥)، وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٧٢٣٧) والضّياء في المختارة (٨/ ٣٤٥) بإسناد حسن، من طريق ميمون بن أبي شبيب، عن عبادة؛ به، وميمون: صدوق، كثير الإرسال - كما في التّقريب (٧٠٤٦) -، فحديثه حسن إن كان سمعه من عبادة.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٣٧١٠)، وإسناده صحيح.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٧٣٠٥) بإسناد صحيح.

أمراء إن أطعتهم أضلّوك وإن عصيتهم قتلوك[١].

وقال ابن عمر: لا نطيع مخلوقًا في معصية الخالق[٢].

وقال أبو هريرة: ويلٌ للعرب من شرٍّ قد اقترب، إمارة الصّبيان إن أطاعوهم أدخلوهم النّار وإن عصوهم ضربوا أعناقهم[٣].

وحين سئل عبد اللّه بن عمرو عن معاوية: أطعه في طاعة اللّه واعصه في معصية اللّه[٤].

وعن أبي سفيان خطبنا ابن الزُّبير فقال: إنَّا قد ابتلينا بما ترون فما أمرناكم بأمر للّه فيه طاعةٌ فلنا عليكم السّمع والطّاعة، وما أمرناكم من أمرٍ ليس فيه طاعةٌ فليس لنا عليكم فيه طاعةٌ ولا نعمة عينٍ[٥].

ولهذا عاب ابن عمر على أهل الشّام هذه الصّفة فقال: «أهل الحجاز أسرع النّاس إلى فتنةٍ، وأهل الشّام أطوع النّاس لمخلوقٍ في معصية الخالق، وأهل العراق أسأل النّاس عن صغيرةٍ وأركبهم لكبيرةٍ، يسألون عن قتل جرادة وقد قتلوا ابن بنت نبيّهم»[٦].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٧٢٣٤) وفيه ضعف، في سنده عبدالرّحمن بن بشر الأنصاري: مقبول - كما في التّقريب (٣٨١١)-.

(٢) إسناده حسن: أخرجه البيهقي (٣/ ١٧٣) من طريق عمير بن هانئ، عن ابن عمر؛ به، وإسناده حسن.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٧٢٣٦) بإسناد لا بأس به.

(٤) أخرجه مسلم (١٨٤٤).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٠٦٨٨)، وأحمد في الزّهد (١١١٦) بإسناد حسن، وفي سنده أبو سفيان طلحة بن نافع: صدوق - كما في التّقريب (٣٠٣٥) -.

(٦) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٧/ ١٤١) عن المدائني، قال: قال ابن عمر، وهذا مرسل، لما بين المدائني وابن عمر.

وأتى رجلٌ ابن عبّاسٍ فقال ألا أقدم على هذا السُّلطان فآمره وأنهاه قال لا يكون لك فتنةٌ قال أفرأيت إن أمرني بمعصية اللّه قال فذلك الَّذي تريد فكن حينئذٍ رجلًا[١].

وقيل لابن عبّاسٍ: أنهى أميري عن معصيةٍ؟ قال لا تكون فتنةً، قلت فإن أمرني بمعصيةٍ؟ قال: فحينئذٍ[٢].

وهذا الأصل الشّرعي ممّا أجمعت عليه الأمّة، وحكى عليه الإجماع جمعٌ غفيرٌ[٣].

٢- البيعة على السّمع والطّاعة للّه ورسوله ﷺ، فاختيارهم له ومبايعتهم له قائمةٌ على هذا الاعتبار:

فالسّمع والطّاعة في بيعة الصّحابة قائمةٌ على شرط أن لا تكون مخالفةً لأمر اللّه أو أمر رسوله ﷺ.

عن ابن العفيف قال: رأيت أبا بكرٍ وهو يبايع النّاس بعد رسول اللّه ﷺ، فيجتمع إليه العصابة فيقول: تبايعوني على السّمع والطّاعة للّه ولكتابه ثمّ للأمير؟ فيقولون: نعم، فيبايعهم، فقمت عنده ساعةً وأنا يومئذٍ

---

(١) أخرجه عبدالرّزاق (٢٠٧٢٢) بإسناد صحيح.
(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٧٣٠٦) بإسناد صحيح.
(٣) كالإمام أحمد بن حنبل كما في طبقات الحنابلة (١/ ٥٨)، والبربهاري في شرح السّنة (٣٤)، والمزني في شرح السّنة (٨٦)، وابي عمرو الدّاني في الرّسالة الوافية (١٧٦)، وابن عبد البر في التّمهيد (٢٣/ ٢٧٧)، وابن القطان في الإقناع في مسائل الإجماع (١/ ٦١)، والنّووي في شرح صحيح مسلم (١٢/ ٢٢٢)، ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٣/ ٣٤٩).

المحتلم أو فوقه، فتعلَّمت شرطه الَّذي شرط على النَّاس، ثمَّ أتيته فقلت، وبدأته، قلت: أنا أبايعك على السَّمع والطَّاعة للّه ولكتابه ثمَّ للأمير، فصعد فيَّ البصر ثمَّ صوبه، ورأيت أنِّي أعجبته رَحِمَهُ اللَّهُ[1].

وعن عبداللّه بن دينار قال: شهدت ابن عمر حيث اجتمع النَّاس على عبد الملك قال كتب إنِّي أقرُّ بالسَّمع والطَّاعة لعبد اللّه عبد الملك أمير المؤمنين على سنَّة اللّه وسنَّة رسوله ما استطعت وإنَّ بني قد أقرُّوا بمثل ذلك[2].

٣- إنكار الصَّحابة على مخالفة الحكَّام لأيِّ حكمٍ شرعيٍّ، ورفضهم الالتزام به، لأنَّ ثمَّ مشروعيَّةً أعلى من حقِّ الحاكم فيِّ الطَّاعة:

والشَّواهد على هذا المعنى كثيرةٌ، منها:

عن أبي برزة قال: كنت عند أبي بكرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فتغيَّظ على رجلٍ فاشتد عليه فقلت: تأذن لي يا خليفة رسول اللّه ﷺ أضرب عنقه؟ قال: فأذهبت كلمتي غضبه فقام فدخل فأرسل إليَّ، فقال ما الَّذي قلت آنفًا؟ قلت: ائذن لي أضرب عنقه.

قال: أكنت فاعلًا لو أمرتك؟ قلت نعم، قال لا واللّه، ما كانت لبشرٍ بعد محمَّدٍ ﷺ[3].

---

(١) إسناده صحيح إلى ابن العفيف: أخرجه أبو نعيم في معرفة الصَّحابة (٧٠٨٥)، والبيهقي (٨/ ٢٥٢).

(٢) أخرجه البخاري (٧٢٠٣).

(٣) أخرجه أحمد (٥٤)، وأبو داود (٤٣٦٣)، والنَّسائي (٤٠٧١- وما بعده). بإسناد صحيح.

ولمَّا همَّ أبو بكرٍ بقتال المرتدين اعترض عليه عمر بن الخطَّاب وقال: كيف تقاتل النَّاس وقد قال رسول اللَّه ﷺ: «أمرت أن أقاتل النَّاس حتَّى يقولوا لا إله إلَّا اللَّه فمن قالها فقد عصم منِّي ماله ونفسه إلَّا بحقِّه وحسابه على اللَّه»[١].

ثمَّ بيَّن أبو بكرٍ لعمر أنَّ قراره هذا لا يعارض الحديث.

ولمَّا دخل عبيد اللَّه بن عدي على عثمان في وقت الفتنة فسأله عن الصَّلاة خلف الخارجين عليه فقال: «الصَّلاة أحسن ما يعمل النَّاس، فإذا أحسن النَّاس فأحسن معهم، وإذا أساءوا فاجتنب إساءتهم»[٢].

وعن عياض بن عبد اللَّه قال: رأيت أبا سعيدٍ الخدريَّ دخل المسجد يوم الجمعة ومروان يخطب، فقام فصلَّى ركعتين فجاء إليه الأحراس ليجلسوه، فأبى حتَّى صلَّى الرَّكعتين، فلمَّا انصرفنا أتيناه فقلنا: يا أبا سعيد كاد هؤلاء أن يقعوا بك، فقال أبو سعيد: «ما كنت لأدعهما لشيءٍ بعد شيءٍ رأيته من رسول اللَّه ﷺ»[٣].

ولما أمر خالد بن الوليد بقتل أسرى بني جذيمة قال ابن عمر: «واللَّه لا أقتل أسيري ولا يقتل رجلٌ من أصحابي أسيره»[٤].

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (١٣٩٩) ومسلم (٢٠).

(٢) أخرجه البخاري (٦٩٥).

(٣) أخرجه الحميدي (٧٥٨)، والبخاري في القراءة خلف الإمام (١٠٣)، والترمذي (٥١١)، والبيهقي (٣/ ٢٧٥-٢٧٦) بإسناد حسن، وفي سنده محمد بن عجلان: صدوق - كما تقدم -.

(٤) أخرجه البخاري (٤٣٣٩).

ولما أمر خالد بن الوليد ﷺ بقتل مالك بن نويرة قال له أبو قتادة: «اتَّق اللَّه يا خالد فإنَّ هذا لا يحلُّ لك»(١).

وعن أبي حازم أنَّ رجلًا من آل مروان استعمل على المدينة فدعا سهل ابن سعد فأمره أن يشتم عليًا قال: «فأبى سهل»(٢).

وحين سأل معاوية بن أبي سفيان سعد بن أبي وقاص فقال ما منعك أن تسبَّ أبا التُّراب فقال: «أما ما ذكرت ثلاثًا قالهنَّ له رسول اللَّه ﷺ فلن أسبَّه، لأن تكون لي واحدةٌ منهنَّ أحبَّ إليَّ من حمر النَّعم»(٣).

وعن عمَّار بن ياسر ﷺ أنه سأل عليَّ بن أبي طالبٍ ﷺ عن سبي الذَّرية، فقال: «ليس عليهم سبيٌ، إنَّما قاتلنا من قاتلنا، قال: لو قلت غير ذلك لخالفتك»(٤).

وقال عليٌّ لعثمان لمَّا نهى عن المتعة: «ما تريد إلَّا أن تنهى عن أمرٍ فعله رسول اللَّه؟ فأهل بهما جميعًا، وقال ما كنت لأدع سنَّة النَّبيِّ ﷺ لقول أحدٍ»(٥).

---

(١) أخرجه عبد الرّزاق (١٨٧٢٢) من طريق الزهري، أن أبا قتادة قال؛ به، وفي سنده مقال.
(٢) أخرجه مسلم (٢٤٠٩).
(٣) أخرجه مسلم (٢٤٠٤).
(٤) أخرجه البيهقي (٨/ ٣١٤) وفي سنده خمير بن مالك، ترجم له البخاري في التّاريخ الكبير (٣/ ٢٢٧)، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٣/ ٣٩١)، ولم يذكرا فيه جرحًا ولا تعديلًا، وذكره ابن حبان في الثّقات (٤/ ٢١٤).
(٥) أخرجه البخاري (١٥٦٣)، (١٥٩٦).

وقال ابن الزُّبير لمعاوية ﷺ: «ما أطعت اللَّه نطعك»[١].

وقال: فأطع اللَّه نطعك، فإنَّه لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق، ولا طاعة لك علينا إلَّا في حقِّ اللَّه[٢].

وعن ابن سيرين أنَّ زيادًا استعمل الحكم الغفاري فقال عمران بن الحصين: «وددت أنِّي ألقاه قبل أن يخرج، قال: فلقيه، فقال له عمران: أما علمت - أو قال: أما سمعت - أنَّ رسول اللَّه ﷺ يقول: لا طاعة لأحدٍ في معصية اللَّه؟ قال: بلى. قال: فذاك الَّذي أردت أن أقول لك»[٣].

وعن نافع قال: «كان ابن عمر يسلِّم على الخشبيَّة والخوارج وهم يقتتلون، فقال: من قال: حي على الصَّلاة أجبته، ومن قال: حي على الفلاح أجبته، ومن قال: حي على قتل أخيك المسلم وأخذ ماله، قلت: لا»[٤].

وأقطع أبو بكرٍ ﷺ طلحة أرضًا، وكتب له بها كتابًا، وأشهد فيه ناسًا وأشهد عمر فيمن أشهد قال: فأتاه بالكتاب، فقال: اختم هذا قال: لا،

---

(١) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٦٩) وفي سنده ضعف، في سنده عبدالملك بن نوفل: مقبول - كما في التقريب (٤٢٢٦) -.

(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٥/ ٧٧) من طريق عبداللَّه بن المبارك، عن هشام بن عوف؛ به، وهشام هذا لم أقف له على ترجمة، ولعله تصحيف، فإن من شيوخ ابن المبارك: هشام بن عروة، فلعله هذا. واللَّه أعلم

(٣) أخرجه عبدالرّزاق (٢٠٧٠٠) - واللّفظ له -، وابن أبي شيبة (٦٢٦)، وأحمد (١٩٨٨٠) وإسناده صحيح.

(٤) إسناده حسن: أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٤/ ١٩٦)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ٣٠٩)، والبيهقي (٣/ ١٧٤)، وإسناده حسن، وفي سنده عبد ربه بن نافع أبو شهاب الحناط: صدوق يهم - كما في التقريب (٣٧٩٠) -.

لمه؟ أكلُّ المسلمين أعطي مثل ما أعطاك؟ قال: فخرج وهو غضبان، حتَّى دخل على أبي بكرٍ، فقال: ما أدري أنت الخليفة أم عمر، قال: لا بل عمر، ولكنَّه أبى ذلك(١).

وعن القاسم بن عبد الرَّحمن، أنَّ أباه أخبره، أنَّ الوليد بن عقبة أخَّر الصَّلاة بالكوفة وأنا جالسٌ مع أبي في المسجد، فقام عبد اللَّه بن مسعودٍ فثوَّب بالصَّلاة فصلَّى بالنَّاس، فأرسل إليه الوليد: ما حملك على ما صنعت؟ أجاءك من أمير المؤمنين أمرٌ فسمعٌ وطاعةٌ؟ أم ابتدعت الَّذي صنعت؟ قال: لم يأتنا من أمير المؤمنين أمرٌ، ومعاذ اللَّه أن أكون ابتدعت، أبى اللَّه علينا ورسوله أن ننتظرك في صلاتنا ونتبع حاجتك(٢).

قال حرملة: أرسلني أسامة بن زيد رضي الله عنهما إلى عليٍّ وقال إنَّه سيسألك الآن فيقول ما خلَّف صاحبك فقل له يقول لك لو كنت في شدق الأسد لأحببت أن أكون معك فيه ولكن هذا أمرٌ لم أره(٣).

وغزا معاوية رضي الله عنه في غزاةٍ فغنموا غنائم كثيرةٍ فكان فيما غنموا آنيةٌ من فضَّةٍ فأمر معاوية رجلًا أن يبيعها في أعطيات النَّاس فتسارع النَّاس في ذلك فبلغ عبادة بن الصَّامت فقام فقال إنِّي سمعت رسول اللَّه ﷺ ينهى عن بيع الذَّهب بالذَّهب والفضَّة بالفضَّة والبرُّ بالبرُّ والشَّعير بالشَّعير والتَّمر بالتَّمر

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٣٠٣١)، وأبو عبيد في الأموال (٦٨٧)، وابن زنجويه في الأموال (١٠٢٢) وفي سنده ضعف..

(٢) أخرج ابن أبي شيبة (٥٤٩٠)، وأحمد (٤٢٩٨)، والبيهقي (٣/ ١٧٦) بإسناد حسن.

(٣) أخرجه البخاري (٧١١٠).

والملح بالملح إلّا سواءً بسواءٍ عينًا بعينٍ فمن زاد أو ازداد فقد أربى فردّ النّاس ما أخذوا(١).

ولما طلب ابن الزُّبير من ابن الحنفيَّة البيعة، وامتنع عنها لأنّه لا يرى البيعة إلّا بعد اجتماع النّاس، أرسل رسولًا إلى ابن عبّاس يستشيره في ذلك فأيّد موقفه وقال: قل له: لا تطعه ولا نعمة عينٍ إلّا ما قلت ولا تزده عليه(٢).

وممّا يندرج تحت رفض الصّحابة لتجاوز الشّريعة ونفي المشروعيّة عن ذلك ما جاء عن بعضهم من الدِّفاع عن حقوقهم الخاصّة من تجاوز السُّلطة:

فبعد ما كان بين عبد اللَّه بن عمرو وبين عنبسة بن أبي سفيان ما كان تيسّروا للقتال فركب خالد بن العاص إلى عبد اللَّه بن عمرو فوعظه خالد فقال عبد اللَّه بن عمرو أما علمت أنّ رسول اللَّه ﷺ قال من قتل دون ماله فهو شهيدٌ(٣).

وقال المسور لعليّ بن الحسين: هل أنت معطيّ سيف رسول اللَّه ﷺ فإنّي أخاف أن يغلبك القوم عليه، وأيم اللَّه لئن أعطيتنيه لا يخلص إليهم أبدًا حتّى تبلغ نفسي(٤).

---

(١) أخرجه مسلم (١٥٨٧).

(٢) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٥/ ١٠٠- ١٠١) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم، وفيه أيضا: الحسن بن عطية العوفي: ضعيف - كما في التقريب (١٢٥٦) -.

(٣) أخرجه مسلم (١٤١).

(٤) متفق عليه: أخرجه البخاري (٣١١٠) ومسلم (٢٤٤٩).

وفي يوم الحرَّة هرب أبو سعيدٍ الخدريُّ إلى كهفٍ فدخل عليه أحد جنود الشَّام فقال له: إن تدخل علي أقتلك، فلمَّا دخل عليه ترك ذلك ثمَّ تركه الشَّاميُّ لمَّا عرف أنَّه أبو سعيدٍ(١).

ولمَّا أراد الحسين أن يدفن أخاه الحسن في بيت عائشة رفض مروان فلبس الحسين الحديد(٢).

٤- النَّهي عن الولاية الَّتي تكون ذريعةً لمخالفة الشَّريعة:

فقد جاء عن الصَّحابة النَّهي عن كون الشَّخص شرطيًا أو عريفًا، فعن سعيد الجريري أنَّ أبا هريرة قال لرجلٍ: لا تكوننَّ شرطيًا ولا عريفًا(٣).

وعن مهدي أنَّ ابن مسعودٍ قال: كيف أنت يا مهدي إذا ظهر بخياركم واستعمل عليكم أحداثكم وصلِّيت الصَّلاة لغير ميقاتها قال قلت لا أدري قال لا تكن جابيًا ولا عريفًا ولا شرطيًا ولا بريدًا، وصلِّ الصَّلاة لوقتها(٤).

وما ذلك إلَّا لأنَّ مثل هذه الولايات مع الحكَّام الظَّلمة ستكون سببًا لأن ينفِّذ الشَّخص ما يخالف أحكام الشَّريعة الَّتي لها المشروعيَّة العليا.

---

(١) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ٢٣٩). وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (١/ ١١٠- ١١١) من طريق نوفل بن الفرات؛ به. ونوفل هذا ليست له رواية عن أحد من الصّحابة، إنما يروي عن عمر بن عبدالعزيز، والقاسم بن محمد، ومن في طبقتهم.

(٣) أخرجه معمر في جامعه (٢٠٦٦٨- مصنف عبدالرّزاق) من طريق سعيد بن إياس الجريري، عن أبي هريرة؛ به. والجريري ليست له رواية عن أبي هريرة.

(٤) أخرجه عبدالرّزاق (٣٧٨٩) - ومن طريقه الطّبراني في الكبير (رقم ٩٤٩٨) - بسند صحيح عن مهدي؛ به. ولم أهتدِ لترجمة مهدي هذا.

٥- الدَّعوة إلى مراجعة الحقّ:

عن إدريس الأودي، قال: أخرج إلينا سعيد بن أبي بردة كتابًا، فقال: هذا كتاب عمر إلى أبي موسى رضي الله عنهما: أمَّا بعد، لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس راجعت الحقَّ، فإنَّ الحقَّ قديمٌ، لا يبطل الحقَّ شيءٌ، ومراجعة الحقِّ خيرٌ من التَّمادي في الباطل[١].

فالحقُّ أعظم في نفوس الصَّحابة ﷺ من أيِّ شيءٍ آخرٍ، وما كانوا يخجلون منه، ولهذا أوصى ابن مسعودٍ رضي الله عنه فقال: إذا حضرك أمرٌ لا تجد منه بدًّا فاقض بما في كتاب اللَّه فإن عييت فاقض بسنَّة نبيِّ اللَّه فإن عييت فاقض بما قضى به الصَّالحون فإن عييت فأومىء إيماءً ولا تأل فإن عييت فافرر منه ولا تستحي[٢].

فما جاء على خلاف الشَّريعة فهو باطلٌ ويجب مراجعته ولا يحتجَّ عليه بأنَّه قد جرى العمل عليه.

وهذا راجعٌ لكون النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ يتميَّز عن النُّظم الوضعيَّة بقيامه على جانب الدِّيانة والتَّقوى ومراقبة اللَّه، بما يحقِّق ضمانةً ذاتيَّةً لحقوق النَّاس تتكامل مع الضَّمانة القانونيَّة والسِّياسيَّة، وهذه الضَّمانة هي الَّتي تستدعي مراجعة الإنسان لأحكامه ولو نفذت، فلا يكون المعيار هو

---

(١) أخرجه الدّارقطني (٤٤٧٢)، والبيهقي (٦/١٠٧)، (١٠/١٨١)، (١٩٧)، (٢٠٤) بإسناد صحيح.

(٢) أخرجه عبد الرّزاق (١٥٢٩٥)، والحاكم (٤/١٠٦)، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم (١٥٩٩) من طريق القاسم بن عبدالرحمن بن عبدالله، عن أبيه، عن ابن مسعود؛ به، بإسناد صحيح.

الواقع والقدرة فقط، كما أنَّ كثيرًا من الحقوق لا يمكن الوصول إليها بالقانون فتأتي الدِّيانة كفيلةً بضمان الوصول إليها، كما أنَّ للدِّيانة أثرًا في الحفاظ على القانون ومدى الالتزام به، وما عظمت سيرة الخلفاء الرَّاشدين وضربوا أروع الأمثلة في العدل إلَّا بسبب عظمة استحضارهم لهذا الأصل الشَّرعيِّ، ونكتفي بهذه الأمثلة اليسيرة من سيرة عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه لإبراز حضور هذه المراقبة للَّه في قلبه بما أثمر العدل الَّذي كان سائدًا في حكمه:

قال عمر: لا يسألني اللَّه عن ركوب المسلمين البحر أبدًا[(١)].

عن سالم بن عبد اللَّه أنَّ عمر بن الخطَّاب كان يدخل يده في دبرة البعير ويقول: إنِّي لخائفٌ أن أسأل عمَّا بك[(٢)].

قال عمر: واللَّه لقد لنت للنَّاس حتَّى خشيت اللَّه في اللِّين، ثمَّ اشتددتُ عليهم حتَّى خشيت اللَّه في الشِّدَّة[(٣)].

٦- محاسبة الحكَّام والأمراء:

ومن مظاهر المشروعيَّة في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ محاسبة الحكَّام والأمراء، فلوجود مشروعيَّةٍ عليا فإنَّ الحاكم يحاسب بناءً عليها ولا

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٢٨٤) من طريق نافع مولى ابن عمر، أن عمر؛ به. وهذا مرسل، فنافع لم يدرك عمر بن الخطاب.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٢٨٦) من طريق سالم بن عبدالله، عن عمر؛ به. وهذا مرسل، فسالم لم يسمع من عمر.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٢٨٧- ٢٨٨)، وابن شبة في تاريخ المدينة (٢/ ٦٨١) وهو حسن لغيره.

يعفيه منصبه من الجزاء والمحاسبة لأنَّ ثمَّ مشروعيَّةً أعلى منه، والشَّواهد على هذا في فقه الصَّحابة كثيرةٌ، وستأتي بإذن اللَّه في مبحث الرَّقابة.

٧- خضوع جميع النَّاس لهذه المشروعيَّة:

فكان الخلفاء خاضعين لها:

قال عثمان بن عفَّان: إن وجدتم في كتاب اللَّه أن تضعوا رجلي في قيودٍ فضعوهما[(١)].

وعن عمر بن الخطَّاب أنَّه قال لعبد الرَّحمن بن عوف: أرأيت لو رأيت رجلًا زنى أو سرق؟ قال أرى شهادتك شهادة رجلٍ من المسلمين. قال: أصبت[(٢)].

وذكر عمر بن الخطَّاب ﷺ يومًا الفيء فقال: ما أنا بأحقَّ بهذا الفيء منكم وما أحدٌ منَّا بأحقَّ به من أحدٍ إلَّا أنا على منازلنا من كتاب اللَّه عزَّ وجلَّ وقسم رسول اللَّه ﷺ[(٣)].

وعن إبراهيم قال نهى عمر ﷺ أن يطوف الرِّجال مع النِّساء قال فرأى رجلًا معهنَّ فضربه بالدِّرة فقال الرَّجل لئن كنت أحسنت لقد ظلمتني ولئن كنت أسأت ما علَّمتني فأعطاه عمر ﷺ الدِّرة وقال امتثل قال فعفى الرَّجل

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/٦٩- ٧٠)، وأحمد في فضائل الصَّحابة (٧٩٨)، وعبداللّه بن أحمد في زوائده على المسند (٥٢٤). بإسناد صحيح.

(٢) أخرجه عبد الرزاق (١٥٤٥٦) من طريق عكرمة مولى ابن عباس، أن عمر قال لعبدالرّحمن بن عوف؛ به، وهذا مرسل.

(٣) أخرجه أحمد (٢٩٢)، وأبو دواد برقم (٢٩٥٠)، وابن زنجويه في الأموال (٩٣٧) وفي سنده محمد بن إسحاق بن يسار، تقدم أنه صدوق يدلس، ولم أجده مصرحا بالتّحديث في شيء من طرق الحديث، فيُخشى من تدليسه.

عن عمر ﷺ(١).

وقال رجلٌ لامرأةٍ شتمت عليًا واللَّه لا تفلتنا هذه المرأة، فقال عليٌّ: صه، لا تهتكنَّ سترًا ولا تدخلنَّ دارًا ولا تهيجنَّ امرأةً بأذى وإن شتمن أعراضكم وسفَّهن أمراءكم وصلحاءكم فإنَّهنَّ ضعافٌ ولقد كنَّا نؤمر بالكفِّ عنهنَّ(٢).

ودخل عمَّار والحسن المسجد فقالا: أيُّها النَّاس إنَّ أمير المؤمنين يقول إنِّي خرجت مخرجي هذا ظالمًا أو مظلومًا وإنِّي أذكر اللَّه عزَّ وجلَّ رجلًا رعى للَّه حقًّا إلَّا نفر، فإن كنت مظلومًا أعانني وإن كنت ظالمًا أخذ منِّي(٣).

وعن ابن شهاب، أنَّ أبا بكرٍ الصِّدِّيق، وعمر بن الخطَّاب، وعثمان بن عفَّان ﷺ، أعطوا القود من أنفسهم، فلم يستقد منهم وهم سلاطينٌ(٤).

ولما طلب الثُّوار من عثمان القصاص قال عثمان للثَّائرين: وأمَّا أن أقصَّ من نفسي فواللَّه لقد علمت أنَّ صاحباي بين يدي قد كانا يعاقبان(٥).

---

(١) أخرجه الفاكهي في أخبار مكة (١/ ٢٥٢) من طريق إبراهيم النّخعي، عن عمر بن الخطاب، وهذا مرسل، فإبراهيم لم يدرك عمر.

(٢) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٥٣٩- ٥٤٠) وفي سنده سيف بن عمر التّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة.

(٣) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٤٩٩- ٥٠٠) من طريق محمد بن عبدالرّحمن بن أبي ليلى، عن أبيه؛ به، وابن أبي ليلى: سيء الحفظ جدا - كما في التّقريب (٦٠٨١) - وأيضا لم يسمع من أبيه شيئا.

(٤) أخرجه البيهقي (٨/ ٨٩) وفي معرفة السّنن والآثار (١٢/ ٥٩) من طريق محمد بن شهاب الزّهري؛ به، وهذا مرسل، فالزّهري لم يدرك أحدا منهم.

(٥) أخرجه خليفة بن خياط في تاريخه (ص: ١٧٠) وفي سنده من لم يُسمَّ.

ومعرفة تفسير مراده بالشّيء الّذي لا يستفاد منه يكشف عمق الخضوع التّامّ لأحكام الشّريعة حتّى من قبل الخلفاء، فهم يطالبون عثمان بالقود في المسائل الّتي اجتهد فيها ورأى المصلحة تقتضيها من دون مخالفة لأحكام الشّريعة، فأخذ القود من الحاكم ظلمٌ له.

ولكون هذه المساواة بين الرّاعي والرّعيّة أمرًا مستقرًّا لدى الصّحابة ومن بعدهم، فقد: «أجمع العلماء على أنَّ على السُّلطان أن يقتصّ من نفسه إن تعدّى على أحدٍ من رعيّته، إذ هو واحدٌ منهم، وإنّما له مزية النّظر لهم كالوصيّ والوكيل، وذلك لا يمنع القصاص، وليس بينهم وبين العامّة فرقٌ في أحكام اللّه عزّ وجلّ»[١].

فإنّه: «يجري القصاص بين الولاة والعمّال وبين رعيّتهم، لعموم الآيات والأخبار، ولأنَّ المؤمنين تتكافأ دماؤهم ولا نعلم في هذا خلافًا»[٢].

كما كان الخلفاء يخضعون أمراءهم وعمّالهم للمحاسبة والرّقابة لمعرفة مدى التزامهم بأحكام الشّريعة، وسيأتي شواهد هذا.

٨- مقاتلة من يمتنع عن الخضوع للشّريعة:

من استقرار مبدأ الشّرعيّة في النّظام السّياسيّ الإسلاميّ أنَّ من يمتنع عن الخضوع للشّريعة فإنّه يقاتل حتّى يخضع لها:

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (٢/ ٢٥٦).

(٢) المغني، لابن قدامة (١١/ ٤٨٠).

فعن سعيد بن جبير قال إنَّ عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه أراد أن يفرض على أهل الأمصار عدَّةً يحجُّون في كلِّ عامٍ فلمَّا رأى تسارعهم إلى ذلك تركهم وقال عمر رضي الله عنه لو تركوه عامًا واحدًا لجاهدناهم عليه كما نجاهدهم على الصَّلاة والزَّكاة[١].

٩- المحافظة على الحقوق الشَّرعيَّة لمخالفي السُّلطة:

وتتجلَّى قوَّة المشروعيَّة في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ عند الصَّحابة في التزامهم بهذه المشروعيَّة مع المخالفين للسُّلطة السِّياسيَّة، فلم تكن مخالفتهم لشرعيَّة السُّلطة ورفضهم للانقياد لطاعتها سببًا مبيحًا لانتهاك أحكام الشَّريعة فيهم، لأنَّ حكم الشَّريعة فوق حكم السُّلطة وأقوى شرعيَّةً منها، فمخالفتهم للسُّلطة لا تبيح للسُّلطة أن تخالف الشَّريعة:

قال النُّعمان في وقت خروج الحسين: واللَّه لا أقاتل إلَّا من قاتلني ولا آخذ أحدًا بظنَّةٍ وقرفٍ وإحنةٍ[٢].

وهو ما ظهر من سيرة عليٍّ رضي الله عنه في أحداث الفتنة الَّتي وقعت في ولايته، حيث كان ملتزمًا غاية الالتزام بحقوق المسلمين حتَّى وهو في القتال:

فقال لهم: إن ظهرتم على القوم فلا تطلبوا مدبرًا، ولا تجيزوا على جريحٍ، وانظروا ما حضرت به الحرب من آنيةٍ فاقبضوه، وما كان سوى ذلك فهو لورثته[٣].

---

(١) أخرجه الفاكهي في أخبار مكة (١/ ٣٨٤)، وسنده صحيح إلى سعيد، لكنه مرسل، فسعيد لم يدرك عمر بن الخطاب.

(٢) أخرجه البلاذري في أنساب الأشراف (٢/ ٧٧) وفي سنده مجاهيل.

وأمر عليٌّ أصحابه أن لا يقاتلوا حتَّى يبدؤوا ولا يجهزوا على جريحٍ ولا يمثِّلوا ولا يشتموا[١].

وعن جعفر بن محمَّدٍ، عن أبيه، قال: أمر عليٌّ ﷺ مناديه فنادى يوم البصرة: لا يتَّبع مدبرٌ، ولا يذفف على جريحٍ، ولا يقتل أسيرٌ، ومن أغلق بابه فهو آمنٌ، ومن ألقى سلاحه فهو آمنٌ، ولم يأخذ من متاعهم شيئًا[٢].

وأوصى عليٌّ ﷺ قائده الأشتر في قتاله مع معاوية فقال: إيَّاك أن تبدأ القوم بقتالٍ إلَّا أن يبدءوك حتَّى تلقاهم فتدعوهم وتسمع ولا يجرمنَّك شنئآنهم على قتالهم قبل دعائهم[٣].

وكان من سيرة عليٍّ: ألَّا يقتل مدبرًا ولا يذفف على جريحٍ ولا يكشف سترًا ولا يأخذ مالًا، فقال قومٌ يومئذٍ: ما يحلُّ لنا دماءهم ويحرم علينا أموالهم؟

---

(١) حسن لغيره: أخرجه البيهقي (٨/ ٣١٣) من طريق محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب، أن عليا؛ به، وهذا مرسل، فمحمد لم يسمع عليا، ولذلك قال البيهقي عقبه: «هذا منقطع، والصّحيح أنه لم يأخذ شيئا، ولم يسلب قتيلًا»، ولكن هذا الضّعف ينجبر بطريق آخر عند غير البيهقي فيكون من قبيل الحسن لغيره.

(٢) أخرجه البلاذري في انساب الأشراف (٢/ ٢٤٠) وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه، كما أنه معضل.

(٣) أخرجه عبدالرّزاق (١٨٥٨٩)، (١٨٥٩٠)، وابن أبي شيبة (٣٣٢٧٧)، (٣٧٨١٦) -واللّفظ له- من طريق محمد بن علي بن الحسين، أن عليا قال؛ به. وهذا مرسل، فمحمد بن علي بن الحسين، أبو جعفر الباقر لم يسمع من جده علي -كما في جامع التحصيل (ص: ٢٦٦)-. لكن حسن لغيره لوجود طريق آخر يجبر به الضّعف.

(٤) أخرجه الطّبري في تاريخه (٤/ ٥٦٦) وفي سنده أبو مخنف لوط بن يحيى، تقدم ضعفه، وشيخه هنا خالد بن قطن الحارثي: مجهول -كما في ميزان الاعتدال (١/ ٦٣٨)-.

فقال عليٌّ: القوم أمثالكم من صفح هنا فهو منَّا ونحن منه ومن لجَّ حتَّى يصاب فقتاله منِّي على الصَّدر والنَّحر وإنَّ لكم في خمسه لغنًى(١).

وقال رجلٌ لامرأةٍ شتمت عليًّا والله لا تفلتنا هذه المرأة، فقال عليٌّ: صه، لا تهتكنَّ سترًا ولا تدخلنَّ دارًا ولا تهيجنَّ امرأةً بأذًى وإن شتمنَّ أعراضكم وسفَّهن أمراءكم وصلحاءكم فإنَّهنَّ ضعافٌ ولقد كنَّا نؤمر بالكفِّ عنهنَّ(٢).

وعن أبي أمامة، قال: شهدت صفِّين، وكانوا لا يجيزون على جريحٍ، ولا يقتلون مولِّيًا، ولا يسلبون قتيلًا(٣).

ونادى عليٌّ: ألا لا تتَّبعوا مدبرًا، ولا تجهزوا على جريحٍ ولا تدخلوا الدُّور(٤).

فهذه حقوقٌ كثيرةٌ: «عدم اللِّحاق بالفارِّ، عدم الإجهاز على الجرحى، عدم التَّعرُّض للدُّور، ترك الأموال، عدم الشَّتم، عدم التَّمثيل بالقتلى، عدم بداءتهم بالقتال، عدم التَّعرُّض للنِّساء».

حفظها عليٌّ رضي الله عنه لهم وإن كانوا مخالفين لولايته حتَّى جرى بينهم قتالٌ

(١) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٥٤١) وفي سنده سيف بن عمر التَّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرَّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة.

(٢) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٧/ ٤١١)، وابن أبي شيبة (٣٣٢٧٨)، والحاكم (٢/ ١٦٧) -وعنه البيهقي (٨/ ٣١٥)- وفي سنده مقال.

(٤) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٤٨٢- ٤٩٢) وفي سنده سيف بن عمر التَّميمي: تقدم أنه ضعيف، والرَّاوي عنه: شعيب بن إبراهيم، تقدم أن فيه جهالة. لكن يشهد لصحة متنه ما تقدم تخريجه.

وفتنةٌ، لأنَّ هذه الحقوق مكفولةٌ شرعًا وهو خاضعٌ لها لا يمكن أن يتجاوزها، وهي أحكامٌ شرعيَّةٌ في غاية الرَّوعة في حفظ حقوق المسلمين، والتزم بها عليٌّ رضي الله عنه عمليًا بتطبيقٍ في غاية العظمة، مع توافر كافَّة الدَّواعي الَّتي تحرِّض على تجاوز الحقوق.

كما حفظها عليٌّ رضي الله عنه مع الخوارج، فقال لهم:

ألا إنَّ لكم عندي ثلاث خصالٍ: ما كنتم معنا لا نمنعكم مساجد اللَّه أن تذكروا فيها اسم اللَّه، ولا نمنعكم فيئًا ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتَّى تقاتلوا[١].

١٠- وجوب طاعة الأمراء طاعةً للَّه ورسوله:

وهذه المشروعيَّة تقتضي وجوب طاعة الأمراء والسَّلاطين لأنَّ اللَّه أمر بطاعتهم كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩].

فطاعتهم حقٌّ لهم وواجبٌ على المسلم لا يجوز مخالفته، وطاعتهم مقيَّدةٌ أن لا تتجاوز طاعة اللَّه ورسوله ﷺ.

وقد أزال الإسلام بهذا إشكاليَّة أصل الطَّاعة ومستندها في النِّظام السِّياسيِّ، وهي من عضل مسائل نظم الحكم المعاصرة، إذ بقي المستند الَّذي من أجله تستحقُّ القوانين الطَّاعة محلَّ إشكالٍ وقلقٍ، بينما في الشَّريعة لا حضور لهذا الإشكال لأنَّ الطَّاعة للَّه، والولاة إنَّما يطاعون تبعًا لطاعة اللَّه:

(١) في سنده ضعف: تقدم تخريجه.

قال الشَّافعيُّ: «لا طاعة لك على أحدٍ، وإنَّما الطَّاعة لمن أمر اللَّه أو رسوله بطاعته»(١).

وقال الغزاليُّ: «أمَّا النَّبيُّ ﷺ والسُّلطان والسَّيِّد والأب والزَّوج فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيءٌ بإيجابهم، بل بإيجاب اللَّه تعالى طاعتهم ولولا ذلك لكان كلُّ مخلوقٍ أوجب على غيره شيئًا كان للموجب عليه أن يقلب عليه الإيجاب إذ ليس أحدهما أولى من الآخر»(٢).

وقال العزُّ بن عبد السَّلام: «لا طاعة لأحدٍ إلَّا لمن أذن اللَّه في طاعته كالرُّسل والعلماء والأئمَّة والقضاة والولاة والآباء والأمَّهات والسَّادات والأزواج والمستأجرين في الإجارات على الأعمال والصِّناعات»(٣).

وقال ابن تيمية: «فطاعة اللَّه ورسوله واجبةٌ على كلِّ أحدٍ وطاعة ولاة الأمور واجبةٌ لأمر اللَّه بطاعتهم»(٤).

وقال ابن رجب: «فلو كان لأحدٍ من البشر أن يطاع بكلِّ حالٍ لكان ذلك للرَّسول ﷺ فلمَّا خصَّت طاعته بالمعروف مع أنَّه لا يأمر إلَّا بما هو معروفٌ، دلَّ على أنَّ الطَّاعة في الأصل للَّه وحده والرَّسول مبلِّغٌ عنه وواسطةٌ بينه وبين عباده»(٥).

---

(١) الأم (٩/ ٧٦).
(٢) المستصفى (١/ ١٥٧).
(٣) قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام (٢/ ٢٧٣).
(٤) مجموع الفتاوى (٣٥/ ١٦).
(٥) فتح الباري، لابن رجب (١/ ١٠١).

وطاعته تشمل ما يصدر منه من أوامر أو نواهي مباشرةً، أو ما يصدر من وكلائه ونوَّابه الَّذي يتولَّون مصالح النَّاس في الولايات المختلفة فإنَّ طاعتهم واجبةٌ أيضًا فيما وكل إليهم، وهم ملتزمون بحدود ما فوِّض إليهم.

فأحكامهم تابعةٌ لأحكام السُّلطان وما فوَّضهم إليه، فما خالفوه فلا اعتبار له، ولهذا كان الأمراء يلتزمون بالقيود الَّتي يفرضها عليهم الخلفاء.

وهذا شبيهٌ بتدرُّج القواعد القانونيَّة في النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة، فما يصدر من قانونٍ أدنى لا بدَّ أن لا يخالف ما هو أعلى من قوانين.

وتختلف حقيقة التَّدرُّج القانونيِّ المعاصر أنَّها تقوم على مبدأ الفصل بين السُّلطات وتقييد السُّلطة التَّنفيذيَّة وإخضاعها لسلطةٍ أعلى منها، بخلاف التَّدرُّج الموجود عند الفقهاء سابقًا حيث لم تكن السُّلطة مقيَّدةً بمثل هذه القيود المعاصرة.

وبما أنَّه سبق تقرير أنَّ تقييد السُّلطة جائزٌ شرعًا، وأنَّه بحسب قواعد السِّياسة الشَّرعيَّة قد يكون واجبًا فإنَّ هذا التَّدرُّج القانونيَّ المعاصر لا يعارض الشَّريعة الإسلاميَّة، وليس فيه ما يخالف فقه الصَّحابة ﷺ، وإن كانوا لم يعملوا به فترك العمل به ليس منعًا أو تحريمًا له.

كما أنَّ هذا التَّدرُّج هو من الوسائل والأمور الاجتهاديَّة[1]. والأصل فيه الإباحة[2]، وهو من لوازم الضَّمانات القانونيَّة، لأنَّه يقيم النِّظام القانونيَّ على أساس التَّنظيم المحكم ويسهِّل أعمال التَّنظيم والرَّقابة القضائيَّة[3].

(١) انظر: المواطنة في الشَّريعة الإسلامية، لياسر حسن (١٣٥).
(٢) انظر: الحرِّيَّة السِّياسية في الوطن العربي، لصالح حسن سميع (٥٤٤).
(٣) انظر: الحرِّيَّة السِّياسية في الوطن العربي (٥٣٣).

وهذا التَّدرُّج يقوم على ضرورة وجود دستورٍ للدَّولة يشرح الأسس المهمَّة لعمل السُّلطات، وهو من الإبداعات الجديدة للنُّظم المعاصرة ولم يكن معروفًا بوضعه ولا حرج فيه.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى وجود قاعدة التَّدرُّج في الشَّريعة بناءً على أنَّ الأدلَّة الشَّرعيَّة فيها تدرُّجٌ، فلا ينتقل من دليلٍ إلى ما هو أقلُّ منه إلَّا بعد تيقُّن عدم الدَّليل في الأقوى، فلا ينتقل للسُّنَّة إلَّا بعد التَّأكُّد من عدم وجود دليلٍ في القرآن، ولا ينتقل للإجماع إلَّا بعد التَّأكُّد من عدم وجود دليلٍ في السُّنَّة[1].

وهذا غير صحيحٍ، فالتَّدرُّج القانونيُّ يعني أنَّ كلَّ نظامٍ يحدد للنظام الذي يليه حدود ما يعمل به، ولا يكون له أيُّ نفاذٍ إذا خالف ما حدِّد له، وهذا يختلف عن مصادر الدَّليل في الشَّريعة، لأنَّ السُّنَّة تشرح القرآن وتفصِّله وتستقلُّ بأحكامٍ جديدةٍ لم يأت بها، ولا بدَّ لأيِّ حكمٍ من النَّظر في القرآن والسُّنَّة جميعًا حتَّى يعرف الشَّخص حكم الشَّريعة فيها، فالقرآن حجَّةٌ والسُّنَّة حجَّةٌ أيضًا، وكون السُّنَّة أقل رتبةٍ في الاحتجاج من القرآن لا يعني أنَّ هذا من قبيل التَّدرُّج.

يبقى أنَّ النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة قدَّمت إجراءاتٍ تفصيليَّةً كثيرةً في كيفيَّة صدور القانون، ومن المخوَّل بكلِّ قانونٍ، ومستوى مخالفة القانون الأدنى للقانون الأعلى، وحجم المخالفة، وكلُّها تفصيلاتٌ إجرائيَّةٌ هي من قبيل المسكوت عنه شرعًا، ومن المساحة المباحة الَّتي

---

(١) انظر: رقابة دستورية القوانين (١١٧)، الدولة القانونية، لمنير البياتي (١٢٦-١٣١)، فن الحكم في الإسلام، لمصطفى أبو زيد فهمي (٤١٣-٤١٤) و(٤٥١).

يجتهد الإنسان في اتّخاذ أفضل الوسائل وأحسن الطُّرق لتحقيق أفضل النّتائج، فهي خاضعةٌ للتّجربة، والنُّظم السّياسيَّة المعاصرة لها تجربةٌ طويلةٌ حولها فالاستفادة منها مشروعٌ.

❊ ❊ ❊

المطلب الثَّاني: الآثار المترتِّبة على مخالفة المشروعيَّة

إذا ثبت أنَّ أحكام الشَّريعة هي السَّقف الأعلى لكافَّة القوانين في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ، فإنَّ مثل هذا الأصل يترتَّب عليهم قانونيًّا آثار عدَّة:

الأثر الأوَّل: لا مشروعيَّة لما يخالف الشَّريعة.

الأثر الثَّاني: السِّيادة في الدَّولة الإسلاميَّة للشَّريعة.

الأثر الثَّالث: الموقف من السُّلطة المخالفة للشَّريعة.

الفرع الأوَّل: لا مشروعيَّة لما يخالف الشَّريعة

فكلُّ ما يخالف الشَّريعة من قوانين وأنظمةٍ فهي غير مشروعةٍ، ولا يجوز طاعتها، ولا اعتبار لها، وهذا أصلٌ شرعيٌّ تظافرت عليه النُّصوص الشَّرعيَّة، وجرى عليه فعل الصَّحابة رضي الله عنهم كما سبق، فمن شرط الأحكام الصَّادرة من السُّلطة السِّياسيَّة لتكون مشروعةً أن لا تخالف الشَّريعة وأن تكون مقيَّدةً بها، فإن صدر منها ما يخالف الشَّريعة فلا مشروعيَّة له، لأنَّها قد تجاوزت حدودها.

وقد دلَّ على هذا المعنى الشرعي جملةٌ من الأصول الشَّرعيَّة:

أوَّلًا: أصل الطَّاعة بالمعروف، الَّذي يقتضي أنَّ ما ليس معروفًا فلا يطاع بما يعني أنَّه غير مشروعٍ في الجانب السياسي والقانوني.

ثانيًا: أصل الحكم بما أنزل اللَّه كما قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ

ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩] وقال سبحانه: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] الَّذي يقتضي أنَّ الشَّريعة حاكمةٌ على ما سواها، وبناءً عليه فأيُّ قرارٍ مخالفٍ للشَّريعة ستحكم عليه الشَّريعة بالبطلان.

ثالثًا: أصل تغيير المنكر، الَّذي يقتضي إزالة أيِّ فعلٍ ظاهرٍ يخالف الشَّريعة، وهذا يلغي أيَّ آثارٍ لأيِّ قوانين مخالفةٍ للشَّريعة.

رابعًا: أصل الخروج على الحاكم الكافر كما أخذ النَّبيُّ ﷺ على الصَّحابة في البيعة بـ: «أن لا ننازع الأمر أهله إلَّا أن تروا كفرًا بواحًا عندكم من اللَّه فيه برهانٌ»[1]، الَّذي يقتضي أنَّ وقوع الحاكم فيما يخالف الشَّريعة سببٌ موجبٌ لمقاتلة الحكومة، ومثله مقاتلة الطَّائفة الممتنعة فهي تقاتل لأجل إلزامها بإقامة شعائر اللَّه.

خامسًا: أصل بطلان الشُّروط الَّتي تخالف كتاب اللَّه كما قال النَّبيُّ ﷺ: «من اشترط شرطًا ليس في كتاب اللَّه فهو باطلٌ»[2].

سادسًا: أصل طاعة اللَّه ورسوله، وهو يعمُّ كلَّ شؤون الحياة.

فكلُّ قانونٍ مخالفٍ لأحكام الشَّريعة فهو قرارٌ غير مشروعٍ ولا يجوز تنفيذه، أمَّا كيفيَّة إلغائه ومن الَّذي يتولَّى هذا التَّنفيذ ومن الَّذي يحكم قضائيًّا بكونه مخالفًا فهي أمورٌ إجرائيَّةٌ مصلحيَّةٌ تتَّخذ الدَّولة أفضل الوسائل المحقِّقة لهذه الغاية، ومن ذلك الوسائل المعاصرة الَّتي تتَّخذها

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧٠٥٥) ومسلم (١٧٠٩) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (٢١٥٥) ومسلم (١٥٠٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

الدَّولة لضمان التزام السُّلطات جميعًا بالقانون.

وإسقاط المشروعيَّة عن ما يخالف الشَّريعة هو من أوضح الفروق الَّتي تميِّز النِّظام السِّياسيَّ الإسلاميَّ عن النِّظام السِّياسيِّ الغربيِّ، لأنَّ المشروعيَّة في النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة مرتبطةٌ باختيار الأكثريَّة العدديَّة وليس ثمَّ حدودٌ دينيَّةٌ أو خلقيَّةٌ إلَّا ما يتعلَّق بالحدود اللِّيبراليَّة.

وهذا يزيل الإشكال الَّذي وقع فيه بعض المعاصرين من تقسيم المشروعيَّة في الإسلام إلى مشروعيَّةٍ دينيَّةٍ ومشروعيَّةٍ سياسيَّةٍ[١].

فالمشروعيَّة الدِّينيَّة عندهم هي ما يحكم عليه بكونه حلالًا أو حرامًا، والمشروعيَّة السِّياسيَّة هي الصلاحيَّة لتطبيقه قانونًا شرعيًّا، فأحدثوا انفصالًا في المشروعيَّة لا تعرفها الشَّريعة.

وقد ترتَّب على هذا الخلل إثارة إشكالين شائعين:

الإشكال الأوَّل: تأصيل وجود مشروعيَّةٍ سياسيَّةٍ مخالفةٍ للمشروعيَّة الدِّينيَّة.

الإشكال الثَّاني: جعل الحكم السِّياسيِّ للنَّبيِّ ﷺ منفكًّا عن النُّبوَّة.

الإشكال الأوَّل:

أنَّ المشروعيَّة الدِّينية لا بدَّ لها من مشروعيَّةٍ سياسيَّةٍ:

ومعنى هذا الإشكال: أنَّ كون الشَّيء مشروعًا ومقرَّرًا في الدِّين لا يعني أن يكون مشروعًا في السِّياسة، فما حرَّمه اللَّه ورسوله فهو محرَّمٌ، لكنَّه لا

---

(١) انظر: الدِّين والسِّياسة تمييز لا فصل، لسعد الدِّين العثماني (٤٠-٤١)، العقيدة والسِّياسة، للؤي صافي (٢٨٤).

يكون محرّمًا على النّاس سياسةً بمجرّد هذا، لأنّه يحتاج إلى مشروعيّةٍ سياسيّةٍ.

والحقُّ أنّه ليس هناك في الشّريعة الإسلاميّة مشروعيّةٌ سياسيّةٌ ومشروعيّةٌ دينيّةٌ:

١- فالمشروعيّة السّياسيّة الّتي يتحدّثون عنها لا تكون مشروعةً إلّا إن كانت متوافقةً مع المشروعيّة الدّينيّة فالرّأي السّياسيُّ المخالف للشّريعة لا اعتبار له: «إنّما الطّاعة في المعروف»[1]: «السّمع والطّاعة حقٌّ مالم يؤمر بمعصيةٍ، فإذا أُمر بمعصيةٍ فلا سمع ولا طاعة»[2] كما أنّ للشّريعة أحكامًا وشروطًا في اختيار الحاكم وصفاته وواجباته لا بدّ منها.

٢- أنّ القول بوجود شيءٍ اسمه واجب ديانةً لكنّه في الجانب السّياسيّ يحتاج لمشروعيّةٍ أخرى غير مفهومٍ في السّياق الإسلاميّ، فما يجب ديانة لا يجوز أن يخالفه قرار سياسي، فلا طاعة حينئذ لأنّ: «الطّاعة في المعروف»، وما يخالفه فهو منكرٌ يجب إنكاره: «من رأى منكم منكرًا فليغيّره بيده»[3] ويجب الحكم قضاءً بما يوافقه وكلُّ ما خالفه من أحكام القضاء فهو باطلٌ بإجماع المسلمين[4] والانحراف السّياسيُّ إذا تجاوز حدًّا معيّنًا أزيل بالكلّيّة: «إلّا أن تروا كفرًا بواحًا» ولأنّ طاعة الإسلام تشمل الأحكام السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة وليست شأنًا خاصًّا.

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧١٤٥) ومسلم (١٨٤٠).
(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (٢٩٥٥) ومسلم (١٨٣٩) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.
(٣) أخرجه مسلم (٤٨) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٣١/٣٩).

فالتّفريق بين المشروعيّة السّياسيّة والدّينيّة هو تأثّرٌ بالمفهوم العلمانيّ في نظرته للمشروعيّة، فالنّظر العلمانيُّ يعتمد على المشروعيَّة الّتي تحيّد الدِّين، وتعتمد على مركزيَّة الإنسان دون أيِّ وصايةٍ على الإنسان من الإله، وترتَّب على ذلك أنَّ أيَّ سلطة أو قانونٍ لم يختره النَّاس فهو غير مشروعٍ، وما اختاره النَّاس فهو مشروعٌ، بغضِّ النَّظر عن كونه موافقًا للشَّريعة أو مخالفًا لها[1].

كما أنَّ تصوُّر وجود شيء من الدين، لكن لا علاقة له بالجانب السّياسيّ هو متأثّرٌ بالفكرة العلمانيَّة الَّتي تعتقد أنَّ السِّياسة منفكَّةٌ عن الدِّين ولها مشروعيَّةٌ تختلف عن المشروعيَّة الَّتي تعتمد الدِّين فمشروعيَّتها من النَّاس لأنَّها دنيويَّةٌ، وأمَّا الدِّين فمشروعيَّته إلى النَّصِّ لأنَّه جانبٌ بين العبد وبين ربِّه.

فالرُّؤية العلمانيَّة تجعل الدِّين ضمن مسار الدَّولة ووظائفها: «وبوجيز العبارة للدَّولة السِّيادة في كلِّ شيءٍ، ولكنَّها سيادةٌ كما فهمناها معدَّةٌ لحصر الدِّين في تنظيمها الصَّحيح ومنعه من أن يخلَّ بطريقةٍ أو بأخرى بالنِّظام السَّليم لمجتمعٍ عاقلٍ وبالسَّعادة العامَّة»[2].

٣-والقول بأنَّ المشروعيَّة السِّياسيَّة تبنى على رأي الأكثريَّة لا يختلف عن الرُّؤية اللِّيبراليَّة:

فعندهم: «لا تكون السُّلطة السِّياسيَّة مشروعةً إلَّا عندما تمارس طبقًا

---

(١) انظر: المضامين العلمانية في الاتجاه التّنويري (المشروعيّة السّياسية) لأحمد سالم، مجلة البيان، عدد (٣٠٣)، ذو القعدة (١٤٣٣هـ).

(٢) الدّين في الدّيمقراطية، لمارسيل غوشيه (٥٤).

لدستورٍ مكتوبٍ أو غير مكتوبٍ، وتكون مبادئ القانون الأساسيِّ الجوهريَّة قد صادق عليها جميع المواطنين المعقولين والعقلانيين في ضوء عقلهم الإنسانيِّ العامِّ، هذا هو المبدأ اللِّيبراليُّ للمشروعيَّة»[1].

ولا ينفي جذرها اللِّيبراليَّ كون الأكثريَّة قد اختارت الشَّريعة، لأنَّ الاختيار اللِّيبراليَّ إنَّما يكون وفق قناعات النَّاس، فالمشروعيَّة هنا ستكون للنَّاس لا للشَّريعة، فالشَّريعة حين تحكم بهذا تحكم على أنَّها قانونٌ اختاره النَّاس لا أنَّها شريعة اللَّه[2].

٤- وفي الشَّريعة أحكامٌ سياسيَّةٌ كإقامة الحدود والجهاد وجباية الزَّكاة والقضاء بين النَّاس، فهذه أحكامٌ سياسيَّةٌ فكيف يكون حالها مع المشروعيَّة الَّتي يتحدَّثون عنها؟ هل يكون الواجب فيها هو اعتقاد وجوب إقامة الحدود وأمَّا إقامته فهو ليس بشرعيٍّ؟

وإن قال: إنَّه لا حقَّ لأحدٍ أن يقيم هذه الأحكام إلَّا بمشروعيَّةٍ.

فهنا انتقل محلُّ النِّزاع، إلى من ينفِّذ ويقيم الحكم، والإشكال كان في مشروعية الحكم نفسه، وأمَّا الأشخاص فلا إشكال أن يقال إنَّه لا حقَّ لأحدٍ أن يكون حاكمًا إلَّا باختيار النَّاس، فاختيار النَّاس يعطي مشروعيَّةً لمن يحكمهم لا إلى الشَّريعة الَّتي تحكمهم.

الإشكال الثَّاني:

ومن الخلل المنهجيِّ عند بعض المعاصرين محاولة توصيف بيعة النَّبيِّ

---

(١) العدالة كإنصاف، لجون رولز (١٤٦).

(٢) انظر: المضامين العلمانية في الاتجاه التنويري (المشروعيَّة السِّياسية) لأحمد سالم.

ﷺ بأنَّها من قبيل العقد الاجتماعيِّ، وأنَّه أخذ المشروعيَّة السِّياسيَّة من خلال عقدٍ اجتماعيٍّ مع النَّاس في المدينة استحقَّ به بعد ذلك أن يكون سلطانًا عليهم نافذ الحكم فيهم.

وقد ترتَّب على تكييف بيعة النَّبيِّ ﷺ بأنَّها من قبيل البيعة الَّتي تعطي المشروعيَّة السِّياسيَّة إشكالاتٌ عدَّةٌ:

١- جعل العقد ملزمًا للرَّسول ﷺ:

فيقال إنَّ الدَّولة الإسلاميَّة بناءً على هذا تكون قد نشأت بالعقد وهو ملزمٌ لأطرافه جميعًا ولا يجوز لأيِّ أحدٍ منهم عدم الوفاء بالتزاماته[١].

وأنَّ نظام البيعة في الحكم من الرَّسول عقدٌ اجتماعيٌّ مشدَّد الالتزام[٢].

٢- جعل المشروعيَّة السِّياسيَّة منفكَّةً عن النُّبوَّة:

فيكون في البيعة عهدان، عهدٌ على الدَّعوة والعقيدة وعهدٌ على دستور المدينة الَّذي تأسَّست عليه الجماعة الإسلاميَّة[٣].

«لا يمكن التَّحدِّي بمقولة طاعة الرَّسول فهذه الطَّاعة واجبةٌ للرَّسول بصفته نبيًّا وبصفته القوام على السُّلطة السِّياسيَّة أمَّا قيام السُّلطة السِّياسيَّة وأساسها الملزم بل وقيام الدَّولة كمشروع سياسي منظم للحقوق والواجبات فهذا أمرٌ مردُّه الجماعة المؤمنة»[٤].

---

(١) انظر: تولية رئيس الدّولة في الفكر السّياسي الإسلامي والفكر السّياسي الحديث (٣١).
(٢) انظر: الجديد في الفقه السّياسي المعاصر، لسعد الدّين هلالي (٢٤٧).
(٣) انظر: الصّحيفة، لبرهان زريق (٢٣٧).
(٤) الصّحيفة، لبرهان زريق (٢٢٨).

وأنَّ البيعة السّياسيّة للرّسول تختلف عن البيعة على الدِّين، فهي بيعةٌ على إنشاء الدَّولة وهو جانبٌ بشريٌّ مدنيٌّ، وقد بايعوه باختيارهم[١].

٣- جعل الحكم السّياسيّ للرّسول مستمدًا من بيعة النّاس وشرعيّتهم:

فيمارس الرّسول ﷺ صلاحيّاته بموجب العقد والاتّفاق الّذي تمّ برضا أهل المدينة على أن يكون إمامًا له حقُّ السّمع والطّاعة[٢]. وكان الرّسول يبايع وفود القبائل ممّا يؤكِّد أنَّ العلاقة قائمةٌ على أساس الاتّفاق بين الطّرفين[٣].

ويقال في هذا السّياق أنَّ الدّولة نشأت عبر عقدٍ وكّلت فيه الأمّة الحاكمَ بالقيام بشؤونها ولم تفقد حقّها بهذا التّوكيل في المراجعة، يقال هذا الكلام من دون تفريقٍ بين حكم الرّسول ﷺ وحكم غيره[٤].

فقد: «أعطت بيعة العقبة شرعيّةً سياسيّةً بما تضمّنته من بنودٍ تنصُّ على وجوب طاعة الرّسول ﷺ حتّى في أمور القتال والدِّفاع عنه وعند الدّعوة الإسلاميّة»[٥].

و«اعتبارًا من هذا التّاريخ فقط أصبح الرّسول ﷺ إمام المسلمين أو قائدهم من أهل مكّة والمدينة، ليس في الأمور الدِّينيّة فقط وإنّما في

---

(١) انظر: الإسلام والسّياسة، لمحمد عمارة (٥٠).
(٢) انظر: الحرّيّة أو الطّوفان (٢١)، نظام الحكم في الإسلام، لأحمد عبد الله مفتاح (٢٧)، الصّحيفة لبرهان زريق (٣٣٤).
(٣) انظر: الحرّيّة أو الطّوفان (٢٢).
(٤) انظر: معالم النّظام السّياسي في الإسلام، لمحمد الشّحات الجندي (١٢٧).
(٥) جذور الفكر السّياسي الإسلامي، للؤي عبد الباقي (٤٣).

الأمور السّياسيّة أيضًا»[١]. وترتّب على ذلك أن «منحوه سلطاتٍ سياسيّةً تفوق سلطات الحكم»[٢].

فهذه الوثيقة تقيم السُّلطة والحكومة وتضعها بيد الرّسول وتكل السُّلطة القضائيّة إليه[٣].

«وإذا علمنا أنَّ المصدر الملزم للصّحيفة هو إرادة أهل الحلّ والعقد الممثّلين الفاعلين للمهاجرين والأنصار، وهو وصفٌ سياسيٌّ لا فقهيٌّ، ثمَّ إرادة الشَّعب في المدينة «الإقرار» إذا علمنا ذلك أدركنا أنَّ إقامة السُّلطة وتحديد نطاق ولايتها وأسلوب ممارستها «وإنَّكم مهما اختلفتم فيه من شيءٍ فإنَّ مردَّه إلى اللّٰه وإلى محمَّدٍ» هذا الأمر مدنيٌّ شعبيٌّ سياسيٌّ وليس أمرًا فقهيًّا أو أمرًا منوطًا بالحاكم»[٤].

٤- تقييد النَّاس لسلطة الرّسول ﷺ:

«نعتقد أنَّ الصّحيفة أحسَّت بنبض هذه الظّاهرة فقيَّدت سلطة الرّسول بأحكام القرآن (مردُّه إلى اللّٰه والرَّسول)»[٥].

«شكّلت بيعة العقبة الّتي أعلنت ولادة الأمّة الأساس العقائديَّ الّذي حدَّد التزامات قيادة الأمّة المتشكّلة والمتمثّلة بالرّسول القائد، كما حدَّد التزامات القاعدة المتمثّلة بالأنصار، وأسّس العقد الرّئاسيَّ الّذي تمخَّضت عنه بيعة العقبة حدود السُّلطة السّياسيّة المنوطة بالقيادة وحدود واجب الطّاعة

---

(١) حكومة الرّسول ﷺ، لهاشم الملاح (٢٩).
(٢) حكومة الرّسول ﷺ، لهاشم الملاح (٢٩).
(٣) انظر: نظام الدّولة في الإسلام، لجعفر عبد السّلام (٨٤-٨٥).
(٤) الصّحيفة، لبرهان زريق (١٤٥).
(٥) الصّحيفة، لبرهان زريق (٢٢٩).

والنُّصرة المنوط بالقاعدة ممَّا حدا برسول اللَّه إلى الإلحاح في طلب دعم الأنصار وتأييدهم لقرار الحرب في معركة بدرٍ قبل إنفاذه لعلمه بوقوع القرار خارج حدود التزامات الأنصار في بيعة العقبة»[١].

بما جعل بعض المعاصرين يحكم أنَّ بيعة الرَّسول ﷺ كانت بيعةً مقيَّدةً، وأنَّ خروج الأنصار للقتال معه خارج المدينة لم يكن للرَّسول أن يلزمهم به لأنَّه كان خارج عقد البيعة، ولهذا استشارهم[٢].

وبلغ الحال ببعضهم أن يقرِّر أنَّه قد: «بقي الرَّسول فردًا من أفراد المجتمع الإسلاميِّ النَّاشئ خاضعًا للمساءلة والمشورة في كلِّ أحكامه السِّياسيَّة»[٣].

وأنَّ: «تمرُّد المسلمين على قرار المصالحة الَّذي أدَّى إلى قيام صلح الحديبية بين مكَّة والمدينة، فقد اعترض المسلمون بشدَّةٍ على قبول الرَّسول بشروطٍ رآها صحبه مجحفةً، تضمَّنت إلزامهم بالعودة إلى المدينة من دون إتمام شعائر العمرة، ولم يتراجعوا عن تمرُّدهم إلَّا بعد أن تحلَّل رسول اللَّه من مناسك العمرة، وبالتَّالي إلغاؤه الأساس الدِّينيَّ الَّذي انبنى عليه اعتراضهم السِّياسيُّ»[٤].

وقبل الجواب عن الخلل الَّذي وقع فيه المعاصرون يجب التَّمييز بين حالتين:

---

(١) العقيدة والسّياسة، للؤي صافي (٢٤٤).
(٢) انظر: الخليفة توليته وعزله (٣٥٠).
(٣) الحرّيّة والمواطنة والإسلام السّياسي، للؤي صافي (٢٧).
(٤) الحرّيّة والمواطنة والإسلام السّياسي، للؤي صافي (٢٧).

١- الحكم بأنَّ النَّبيَّ ﷺ صار حاكمًا سياسيًا ورئيسًا للدَّولة بعد عقد البيعة أو بعد الصَّحيفة أو لمَّا وصل إلى المدينة بناءً على تمكُّنه من إقامة مجتمعٍ خاضعٍ له تنفذ فيه أحكامه، ووجود طائفةٍ خاضعةٍ مطيعةٍ له، فهذا لا إشكالَ فيه، فهو يحكي الواقع ولا يجعل هذا العقد قد أعطى الرَّسول ﷺ شرعيَّةً جديدةً، فمعنى كلامهم أنَّ النَّبيَّ ﷺ قد صار حاكمًا للدَّولة لمَّا انتقل للمدينة وأمَّا قبل ذلك فلم يكن ثَمَّ مجتمعٌ يخضعُ لحكمه، فهو يصف واقع حال النَّبيِّ ﷺ، وهو معنًى تاريخيٌّ صحيحٌ.

٢- الحكم بأنَّ الرَّسول ﷺ قد استمدَّ مشروعيَّةً سياسيَّةً بعد العقبة أو الصَّحيفة أو الهجرة، وأنَّ هذه الأسباب هي الَّتي جعلته مستحقًّا للحكم، ولولاه لما صار حاكمًا للمدينة، وأنَّ بالإمكان أن يبقى نبيًّا لكن من دون أن يكون حاكمًا.

وهذا فيه خللٌ من وجوهٍ:

الوجه الأوَّل:

أنَّ النَّبيَّ ﷺ مستحقٌّ للإمامة من جهة النُّبوَّة، فهو إمامٌ على المسلمين لأنَّه نبيٌّ، فليس لهم خيارٌ في جعله إمامًا أو غير إمامٍ، فإذا لم يكن لهم خيارٌ في نبوَّته فليس لهم خيارٌ في رئاسته، فمن يقول هو إمامٌ لأنَّ النَّاس بايعوه يجب أن يقول هو رسولٌ لأن النَّاس آمنوا به!

فـ: «استحقاق النَّبيِّ ﷺ التَّصرُّف العام إمامةٌ مترتِّبةٌ على النُّبوَّة»[1].

ولكونه مستحقًّا للإمامة من جهة النُّبوَّة كانت أوامره ونواهيه لازمةً لمن

---

(١) حاشية ابن عابدين (٢/ ٢٧٦).

كان حيًا ولمن سيأتي بعده إلى يوم القيامة.

قال ابن تيمية موضّحا هذا المعنى: «النّبيّ ﷺ لم تجب طاعته على النّاس لكونه إمامًا، بل لكونه رسول اللّه ﷺ إلى النّاس، وهذا المعنى ثابتٌ له حيًا وميّتًا، فوجوب طاعته على من بعده كوجوب طاعته على أهل زمانه، وأهل زمانه فيهم الشّاهد الّذي يسمع أمره ونهيه، وفيهم الغائب الّذي بلّغه الشّاهد أمره ونهيه، فكما يجب على الغائب عنه في حياته طاعة أمره ونهيه يجب ذلك على من يكون بعد موته، وهو ﷺ أمره شاملٌ عامٌ لكلّ مؤمنٍ شهده أو غاب عنه في حياته وبعد موته وليس هذا لأحدٍ من الأئمّة ولا يستفاد هذا بالإمامة»[1].

فالرّسول يختلف عن غيره، فهو قد أصبح إمامًا وحاكمًا شرعيًا بمجرّد تمكّنه من إيجاد المكان المناسب لتطبيق الشّريعة دون الحاجة للرّجوع إلى الأمّة لتعبّر عن رضاها فطريقة إمامته هو عين رسالته[2].

الوجه الثّاني:

أنّ دخول الإنسان في الإسلام يعني خضوعه لأوامر اللّه وأوامر رسوله ﷺ وأن يرضى بحكم النّبيّ ﷺ، فطاعة الرّسول ﷺ والالتزام بأحكام دينه لازمٌ للإيمان به ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] فمن آمن بالرّسول فبإيمانه هذا يكون ملزمًا بأن يتحاكم إليه ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن

(١) منهاج السّنة النّبوية (١/ ٨٠-٨١).
(٢) انظر: تولية الإمام بين النّظرية والتّطبيق، لعلي الدّغيمان السّرياني (٥٦٢)، رسالة دكتوراه في المعهد العالي للقضاء، بإشراف عبد العال عطوة، (١٤٠١هـ).

يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۚ﴾ [النور: ٥١] فليس هناك شرعيَّةٌ جديدةٌ تحتاج بيعةً، بل هي تابعةٌ للإيمان، إنَّما هذه المشروعيَّة متأثِّرةٌ بالفكر العلمانيِّ الَّذي يجعل السِّياسة منفصلةً عن الشَّأن الدِّينيِّ فيمكن في تصوُّرهم أن تكون مسلمًا ولا تحكِّم الإسلام، لأنَّ الأصل أن لا يكون في الدِّين حكمٌ ولا قضاءٌ.

لهذا لم يكن لأحدٍ أن يرفض الخضوع لحكم الرَّسول ﷺ السِّياسيِّ، وما كان يتصوَّر أن يقول أحدٌ إنَّني مؤمنٌ بالرَّسول لكنيْ لا أرتضي حكمه أو أفضِّل الانضواء تحت حاكمٍ آخرَ، ولا كان يتصوَّر أن يقيِّد الصَّحابة سلطة الرَّسول ﷺ السِّياسيَّة فيجعلونها في بعض الأمور دون بعضٍ، ولا كان متصوَّرًا أن يحصل تراجعٌ عنها أو خلعٌ لها، ولو كانت المشروعيَّة مستمدَّةً من النَّاس لجاز لهم تقييدها أو خلعها أو عدم الانضواء إليها وكلُّ هذا باطلٌ قطعًا.

فحقيقة الأمر أنَّ أهل المدينة حين قدم عليهم الرَّسول ﷺ لم يبايعوه بيعةً سياسيَّةً خاصَّةً، إنَّما كانوا يبايعونه على الإسلام.

كما أنَّ النُّبوَّة تتضمَّن السِّيادة، فإنَّ الأنبياء كانوا سادة لأقوامهم: «كانت بني إسرائيل تسوسهم الأنبياء»[1] وهو معنًى ظاهرٌ حتَّى عند المشركين، لهذا عرضوا على النَّبيِّ ﷺ الملك فقالوا: «إن كنت تريد به شرفًا سوَّدناك علينا، وإن كنت تريد ملكًا ملَّكناك علينا»[2]. لأنَّهم عرفوا أنَّ

---

(١) أخرجه البخاري (٣٤٥٥) ومسلم (١٨٤٢).

(٢) أخرجه ابن إسحاق في السّيرة (٦٨)، وانظر: السّيرة النّبوية، لابن هشام (١/ ١٩٣)، تاريخ دمشق، لابن عساكر (٣٨/ ٢٤٤)، وحسنه الألباني كما في تخريجه لفقه السّيرة (١١٦).
أخرجه ابن إسحاق في المغازي (ص: ١٩٧) وسنده حسن، وقد حسنه الألباني في تخريجه لفقه السّيرة للغزالي (ص: ١١٦).

النُّبوَّة تتضمَّن سيادةً وطاعةً.

فتخريج الصَّحيفة على أنَّها من قبيل الوثائق الدُّستوريَّة المعاصرة يوقع في خللٍ كبيرٍ، فالتَّصوُّر العامُّ للوثائق الدُّستوريَّة في العصر الحديث هو أنَّه اجتماع أفرادٍ يرغبون في إقامة مجتمعٍ سياسيٍّ (جمعيَّة تأسيسيَّة) تضع الأسس المتَّفق عليها لتنظيم علاقات هؤلاء الأفراد فيما بينهم وفيما بينهم وبين السُّلطة، فهي منشئةٌ لا توجد سلطةٌ أعلى منها[1].

وهذا شيءٌ مختلفٌ عن بيعة الأنصار للنَّبيِّ ﷺ، فلم يكونوا يفصلون بين بيعة الإسلام، والبيعة السِّياسيَّة.

لهذا: «فطاعته لا تقف على ما تقف عليه طاعة الأئمَّة من عهد من قبله أو موافقة ذوي الشَّوكة أو غير ذلك بل تجب طاعته ﷺ وإن لم يكن معه أحدٌ وإن كذَّبه جميع النَّاس»[2].

وبناءً عليه: «كانت طاعته بمكَّة قبل أن يصير له أنصارٌ وأعوانٌ يقاتلون معه»[3].

الوجه الثَّالث:

أنَّ اللَّه أمر بطاعة رسوله ﷺ، وما كانت طاعته مخصوصةً في بابٍ دون بابٍ، فلا يتصوَّر أحدٌ أنَّ ثمَّ بابًا معيَّنًا لا تشمله طاعة الرَّسول ﷺ.

ثمَّ إنَّ الصَّحابة ﷺ ما كانوا يعرفون التَّفريق في طاعة الرَّسول ﷺ بين

---

(١) انظر: نظام الدّولة في الإسلام، لجعفر عبد السّلام (٩٥).

(٢) منهاج السّنة النّبوية (١/ ٨٢).

(٣) منهاج السّنة النّبوية (١/ ٨٢).

طاعته في السِّياسة أو غيرها، بل كانت طاعة الرَّسول ﷺ لازمةٌ لهم حتَّى في الشُّؤون الحياتيَّة العاديَّة:

فلمَّا أمر الرَّسول أبا هريرة أن يدعو أهل الصُّفَّة ليشربوا من اللَّبن، قال: «ولم يكن من طاعة اللَّه وطاعة رسوله ﷺ بدّ»[(١)].

وحين قام الصَّحابة يحفرون الخندق كانوا ينشدون:

نحن الَّذين بايعوا محمَّدًا   على الإسلام ما بقينا أبدًا[(٢)]

فكان هذا العمل السِّياسيُّ تابعًا لبيعتهم على الإسلام وليس بيعتهم على الدَّولة أو النِّظام السِّياسيِّ.

ولما شفع النَّبيُّ ﷺ عند بريرة في الرُّجوع لزوجها مغيث قالت له: أتأمرني؟ فقال: «إنَّما أنا أشفع»[(٣)].

ولو أمرها لامتثلت، مع كون هذا حكمًا في شأن أسريٍّ.

فهذا أصلٌ متقرِّرٌ عند الصَّحابة أنَّ أمر النَّبيِّ ﷺ ملزمٌ، فلم يكن ثمَّ أبوابٌ سياسيَّةٌ أو اجتماعيَّةٌ أو اقتصاديَّةٌ خارجةٌ عن أوامر ونواهي النَّبيِّ ﷺ أو تحتاج لشيءٍ آخر غير الإيمان برسالته.

الوجه الرَّابع:

أنَّ ما وقع من الصَّحابة في العقد هو التزامٌ منهم بطاعة الرَّسول، لا يستمدُّ منه الرَّسول أيَّ مشروعيَّةٍ مستقلَّةٍ، حتَّى حين بايعوه على القتال

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤٥٢).

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (٢٨٣٥) ومسلم (١٨٠٥).

(٣) أخرجه البخاري (٥٢٨٣)

أو المنعة فهذا التزامٌ منهم لما يجب عليهم بأصل الإيمان وليس أمرًا جديدًا لزمهم بسبب البيعة ما كان واجبًا عليهم لولاها، فيكون الرَّسول ﷺ قد استمدَّ بها المشروعيَّة.

قال ابن تيمية: «كما أنَّ مبايعة الصَّحابة للرَّسول ﷺ مبايعةٌ على ما هو واجبٌ بدون المبايعة، فإنَّ طاعة الرَّسول واجبةٌ فيما يأمرهم به بايعوه أو لم يبايعوه، ولكن مبايعته التزامٌ لأداء هذا الواجب بالشَّرع»(١).

وقال ابن رجب: «وكان النَّبيُّ ﷺ يبايع أصحابه عند دخولهم الإسلام على التزام أحكامه وكان أحيانًا يبايعهم على ذلك بعد إسلامهم تجديدًا للعهد وتذكيرًا بالمقام عليه»(٢).

ولا يشكل على هذا الاستدلال بأنَّ النَّبيَّ ﷺ لم يدخل المدينة بانقلابٍ عسكريٍّ ولا بثورةٍ شعبيَّةٍ بل بعقد تراضٍ، وأنَّه قد عقد بيعتين: بيعةٌ على الإيمان باللَّه وطاعته وعدم الإشراك باللَّه، وبيعةٌ على إقامة الدَّولة والدِّفاع عنها وهي بيعة الحرب(٣).

فالانقياد لحكم الرَّسول ﷺ تابعٌ للإيمان به، وتراضي النَّاس على الإيمان به هو رضًا بحكمه فليس ثمَّ عقد تراضٍ جديدٌ آخرُ جعل للرَّسول ﷺ شرعيَّةً جديدةً، كما أنَّ كونهم سلَّموا أمرهم لا يعني أنَّ هذا حقٌّ لهم وتنازلوا عنه، بل خضوعهم للرَّسول ﷺ واجبٌ وكونهم فعلوه مبادرةً ورضًا هو من فضلهم وكمال إيمانهم لكنَّ ولاية

---

(١) الرَّد على السّبكي (١/ ٤٤).
(٢) فتح الباري لابن رجب (١/ ١٠٦).
(٣) انظر: الحرِّيَّة أو الطّوفان (٢٢).

الرَّسول ﷺ لا تستمدُّ منها ولا تكون تابعةً لها.

قال ابن تيمية في هذا: «فلم يستفد بالأعوان ما يحتاج أن يضمَّه إلى الرِّسالة مثل كونه إمامًا أو حاكمًا أو ولي أمرٍ، إذ كان هذا كلُّه داخلًا في رسالته، ولكن بالأعوان حصل له كمال قدرةٍ أوجبت عليه من الأمر والجهاد ما لم يكن واجبًا بدون القدرة»(١).

ولهذا لم يعتبر النَّبيُّ ﷺ ببيعة أهل مكَّة حين فتحها، فلم يحتج لبيعةٍ سياسيَّةٍ منهم حتَّى ينال المشروعيَّة، كما أنَّ هذا ما فعله الصَّحابة من بعده في فتوحاتهم، حيث أخضعوا شعوبًا وحضاراتٍ من غير رضاها ولا عقدها ولم يكن لهم أن يفعلوا هذا لولا أنَّ الحكم السِّياسيَّ هو من حكم النَّبيِّ ﷺ وشريعته الواجبة، فكان حكم الإسلام لازمًا لأيِّ بلدٍ تفتح ولا يحتاجون معه لأيِّ مشروعيَّةٍ سياسيَّةٍ.

فبيعتهم للنَّبيِّ ﷺ بيعةٌ على الإيمان، والأحكام السِّياسيَّة تابعةٌ لها، ولهذا يخطئ بعض المعاصرين حين يستدلُّ على وجوب رضا النَّاس عن الحاكم برضا الصَّحابة عن النَّبيِّ ﷺ في البيعة وأنَّ النَّبيَّ ﷺ لم يكن يكره أحدًا(٢) لأنَّ الحكم السِّياسيَّ هنا تابعٌ للإيمان وليس شأنًا مستقلًّا، فالبيعة لم تكن بيعةً سياسيَّةً وإنَّما بيعةٌ على الإيمان.

الوجه الخامس:

أنَّ بيعة النَّاس تكون للسُّلطة ولشخص الحاكم وليس للقانون، فالنَّاس

---

(١) منهاج السّنة النّبوية (١/ ٨٦).

(٢) انظر: نظرية الخروج في الفقه السّياسي الإسلامي، لكامل ربّاع (٤٤) و(٥٢).

يختارون من يحكم لا يختارون القانون، فكان لهم اختيار أبي بكرٍ أو عمر أو عثمان ولم يكن لهم خيارٌ في اختيار الشّريعة، وحكم الرّسول لازمٌ عليهم فليس لهم خيارٌ فيه.

لهذا اختلف النّاس -سنّةً وشيعةً- في موضوع النّصّ، فقالت الشّيعة بوجوده في عليٍّ ونفاه أهل السُّنَّة، وهذا يعني بداهةً اتّفاق الجميع قطعًا أنَّ نصَّ الرّسول ﷺ على شخصٍ للحكم السّياسيِّ يجعله واجب الاتّباع.

ف: «لو ثبت النّصُّ من الشّارع على إمامٍ لم يشكَّ مسلمٌ في وجوب الاتّباع على الإجماع فإنَّ بذل السّمع والطّاعة للنّبيِّ واجبٌ باتّفاق الجماعة»[١].

ولو كانت مشروعيّته السّياسيّة مستمدَّةً من النّاس لكان في هذا الأصل القطعيِّ نزاعٌ وإشكالٌ.

ولهذا قال العبّاس لعليِّ بن أبي طالبٍ: «اذهب بنا إلى رسول الله ﷺ فلنسأله فيمن هذا الأمر إن كان فينا علمنا ذلك وإن كان في غيرنا أوصى بنا»[٢] فهو دلالةٌ قاطعةٌ أنَّ حكم الرّسول السّياسيَّ ملزمٌ لهم.

وبناءً عليه كانت البيعة مستمرَّةً للنّبيِّ ﷺ بعد إقامة الدّولة:

عن مجاشع قال: أتيت بأخي بعد الفتح فقلت: يا رسول الله، جئتك بأخي لتبايعه على الهجرة قال: ذهب أهل الهجرة بما فيها فقلت: على أيِّ شيءٍ تبايعه؟ قال أبايعه على الإسلام والإيمان والجهاد[٣].

(١) الغياثي (٢٢١).
(٢) أخرجه البخاري (٤٤٤٧).
(٣) أخرجه البخاري (٤٣٠٥)

وقال عوف بن مالك الأشجعي ﷺ: كنَّا عند رسول اللَّه ﷺ تسعةً أو ثمانيةً أو سبعةٌ فقال: ألا تبايعون رسول اللَّه؟ وكنَّا حديث عهدٍ ببيعةٍ فقلنا قد بايعناك يا رسول اللَّه. ثمَّ قال: ألا تبايعون رسول اللَّه؟ فقلنا قد بايعناك يا رسول اللَّه. ثمَّ قال: ألا تبايعون رسول اللَّه؟ قال فبسطنا أيدينا وقلنا قد بايعناك يا رسول اللَّه فعلام نبايعك قال على أن تعبدوا اللَّه ولا تشركوا به شيئًا والصَّلوات الخمس وتطيعوا وأسرَّ كلمةً خفيَّةً ولا تسألوا النَّاس شيئًا[١].

ولو كانت البيعة الَّتي يبايع بها الرَّسول ﷺ بيعةً سياسيَّةً على إقامة الدَّولة لكانت بيعةً قد تمَّت من قبل فلا حاجة لأن يبايع أحدٌ بعد ذلك.

الوجه السَّادس:

أنَّ أهل العقبة كانوا عددًا قليلًا (ثلاثٌ وسبعين رجلًا وامرأتان)[٢] وكان أكثر المدينة مشركين فلا يتصوَّر أن يكون هذا العقد عقدًا سياسيًّا وهم ممثِّلون عنه، فهذا تعسُّفٌ في تفسير المفاهيم الشَّرعيَّة بما يجعلها متوافقةً مع المفاهيم المعاصرة.

الوجه السَّابع:

لازمٌ على من يقول أنَّ الرَّسول ﷺ استمدَّ المشروعيَّة السِّياسيَّة من خلال بيعة النَّاس، أنَّ من حقِّ النَّاس أن يؤمنوا بالرَّسول ولا يسلِّموا له بالحكم، أو أنَّ لهم أن يجدِّدوا له ذلك في كلِّ سنةٍ لأنَّه حقٌّ لهم فلا يبقى التَّوكيل

(١) أخرجه مسلم (١٠٤٣).

(٢) انظر: السِّيرة النبوية، لابن هشام (٢/ ٤٥٤).

دائمًا، كما يلزمهم أنَّ من رفض طاعة الرَّسول ﷺ في الجهاد أو دفع الزَّكاة أو الفيء أو الحدود أو نحوها من الأحكام السِّياسيَّة فهو مخالفٌ لحاكمٍ وليس عاصيًا للرَّسول فتكون مخالفته أهون بكثيرٍ.

لهذا لما جاء فتح مكَّة وخشي الأنصار من بقاء النَّبيِّ ﷺ في مكَّة، قالوا عن النَّبيِّ ﷺ: أدركته رغبةٌ في قريته، فبلغ ذلك النَّبيَّ ﷺ فقال: «كلَّا إنِّي عبد اللَّه ورسوله هاجرت إلى اللَّه وإليكم والمحيا محياكم والممات مماتكم»[1].

ولو أنَّ الأمر عقدٌ ملزمٌ لما طرأ في نفوسهم هذا الشَّيء لأنَّ ثمَّ التزامًا مسبقًا، لكنَّهم يعرفون أنَّها نبوَّةٌ ورسالةٌ وانقيادٌ.

الفرع الثَّالث: السِّيادة في الدَّولة الإسلاميَّة

من الأسئلة المهمَّة الَّتي يثيرها الحديث عن المرجعيَّة في الفكر السِّياسيِّ المعاصر سؤال لمن السِّيادة؟ ومن مصدر السُّلطات في النِّظام السِّياسيِّ؟

والسِّيادة في الفكر السِّياسيِّ المعاصر يراد بها: «مبدأ القوَّة المطلقة غير المحدودة»[2] فهي السُّلطة المطلقة الَّتي يخضع لها الأفراد في النِّظام السِّياسيِّ، ولها خصائص عدَّةٌ هي:

١-الدَّوام والاستمرار: فهي مستمرَّةٌ لا تقتصر على زمنٍ معيَّنٍ، وتبقى ولو تغيَّر القائمون عليها.

---

(١) أخرجه مسلم (١٧٨٠).
(٢) المفاهيم الأساسية في السياسة، لأندرو هايوود (٤٥).

٢-الإطلاق: فلا تقيُّد بأيِّ قيدٍ أو شرطٍ.

٣-السُّموُّ والأصالة: فلا وجود لأيِّ سلطةٍ شرعيَّةٍ فوقها ولا تستمدُّ شرعيتها من أي سلطة أخرى.

٤-العصمة: فهي غير مسؤولةٍ ولا تقع في الخطأ.

٥- الشُّمول: فتمارس على جميع الأفراد.

وبناءً على هذه الصِّفات: فالسِّيادة غير قابلةٍ للتَّجزئة فلا يمكن وجود أكثر من سيادةٍ، ولا قابلة للتَّنازل أو التَّصرُّف فيها أو التَّقادم أو التَّفويض[1].

ويعود تاريخ هذه الفكرة إلى عصر الصِّراع الأوروبيِّ، فهي فكرةٌ استنبطها القانونيُّون الفرنسيُّون أثناء تاريخ كفاح الملوك من أجل تثبيت استقلالهم الخارجيِّ ضدَّ الامبراطوريَّات والباباوات، فمنذ القرن الرَّابع عشر أصبح الملك يستمد سلطانه من اللَّه، لكنَّ هذا الاصطلاح لم يتطوَّر في صالح سلطان الملوك إلَّا في القرن السَّادس عشر، وقد سلكوا نفس المسلك الَّذي سلكته الكنيسة حين ادَّعت الحقَّ المقدَّس فنقلوه من الكنيسة إلى القانون الدُّستوريِّ[2] ثمَّ تحوَّلت بعد ذلك على يد الثَّورة

---

(١) انظر: تاريخ الفكر السِّياسي، لجان توشار (٢٣٢) و(٢٣٦)، تطور الفكر السِّياسي، لجورج سباين (٣/ ٥٥٦)، تاريخ الفكر السِّياسي، لجان جاك شوفالييه (١/ ٢٨٩) و(١/ ٤٩٨-٥٠١)، وانظر: أسس العلوم السِّياسية في ضوء الشَّريعة الإسلامية، لتوفيق الرِّصاص (٢٩)، التَّعددية السِّياسية في الدَّولة الإسلامية، لصلاح الصَّاوي (٩).

(٢) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، لعبد الحميد متولي (١٧١-١٧٢)، الدَّولة والسِّيادة في الفقه الإسلامي (١٢٢-١٢٣).

الفرنسيَّة فبدلًا من أن تكون للملك صارت للشَّعب[١] فأصبحت السِّيادة هي الإرادة العامَّة للشَّعب، فكلُّ الصِّفات الَّتي للسِّيادة تكون للشَّعب وليس لممثِّليه[٢].

وقد رأوا جعل سلطة الملك فوق سلطة الجميع باعتباره مركزًا للوحدة الوطنيَّة، فهو السَّبيل الوحيد في ظرف الانقسامات الدِّينيَّة بين الطَّوائف المسيحيَّة الَّتي لا سبيل إلى إنهائها بإقناع طائفةٍ لبقيَّة الطَّوائف ولا بالقمع، فتوصَّلوا إلى المحافظة على تماسك القوميَّة ولو ضاعت وحدة الدِّين، فالحروب الأهليَّة دفعت بهم نحو الطَّاعة العمياء[٣]. كما دفعت بهم هذه الحروب والانقسامات الدِّينيَّة إلى قبول التَّعدُّديَّة الدِّينيَّة داخل الإطار المسيحيِّ وسلوك العلمانيَّة كحلٍّ عمليٍّ لهذه الإشكاليَّة، وليس إيمانًا بأهمِّيَّة التَّعدُّديَّة[٤].

ففكرة السِّيادة شاعت لدى مجموعةٍ من المفكِّرين الَّذين فضَّلوا أن يعيشوا في سلامٍ بدون ربٍّ على أن يعيشوا في حربٍ مع وجوده[٥]. وأوَّل من استخدمه هو (جان بودان) في كتابه الجمهوريَّة عام ١٥٧٦ وإن كان معروفًا من قبل لكنَّه بمصطلحاتٍ أخرى[٦].

---

(١) انظر: النّظم السّياسية، لثروت بدوي (١٩٥) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، لعبد الحميد متولي (١٧٣).
(٢) انظر: تاريخ الفكر السّياسي، لجان جاك شوفالييه (١/ ٤٩٨-٥٠٢).
(٣) انظر: تطور الفكر السّياسي، لجورج سباين (٣/ ٥٤٩) و(٣/ ٥٢٥)، تكوين الدّولة، لروبرت ماكيفر (٩١).
(٤) انظر: آراء جديدة في العلمانية والدّين والدّيمقراطية، لرفيق عبد السّلام (٣٣-٣٤).
(٥) انظر: تطور الفكر السّياسي، لجورج سباين (٣/ ٥٤٩).
(٦) انظر: أسس العلوم السّياسية في ضوء الشّريعة الإسلامية، لتوفيق الرّصاص (٢٨).

والسّيادة لها وجهان، سيادةٌ خارجيّةٌ في عدم الخضوع للخارج باعتبارها كيانًا مستقلًا فهي مرادفةٌ للاستقلال، وسيادة داخليّة في خضوع جميع الإفراد وإرادتها تسمو عليهم جميعًا[١].

وكان مفهومه في أوّل الأمر سلبيًا يعني عدم خضوع الملوك لسلطانٍ أعلى منهم، ثمّ صار إيجابيًا[٢].

غير أنّ النّظام السّياسيّ المعاصر قد تجاوز عمليًا هذه النّظريّات، فما عادت السّيادة بهذه الصّورة والظّروف موجودة، فالنّظام المعاصر يقوم على مؤسّساتٍ وحقوقٍ لا تخضع لهذه السّيادة[٣]. فالسّيادة لا تعالج إشكاليّة الاستبداد في الحقيقة، بل إنّ الاستبداد يوجد حيث يتمّ تحديد موضع السّيادة، فالتّساؤل عن موضع السّيادة يعني أن يكون المرء استبداديًا، وإسناد السّيادة إلى أيّ سلطةٍ يجعلها سلطةً مطلقةً تنافي طبيعة المجتمع المدنيّ المعاصر بما يؤدّي لانغماس جذورها في اللّامشروعيّة[٤]. لهذا فالسّيادة الآن مقيّدةٌ بالحقوق في نظامها الدّاخليّ وبالمعاهدات في نظامها الخارجيّ[٥].

---

(١) انظر: النّظم السّياسية، لثروت بدوي (١٩٣-١٩٤)، المفاهيم الأساسية في السّياسة، لأندرو هايوود (٤٥).

(٢) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، لعبد الحميد متولي (١٧٢-١٧٣).

(٣) انظر: الفلسفة السّياسية في القرنين التّاسع عشر والعشرين، لغيوم سيبرتان بلان (٢١٠).

(٤) انظر: مقالتّان في الحكم المدني، لجون لوك (٢٧٤)، تاريخ الفكر السّياسي، لجان جاك شوفالييه (٢/ ١٧٠).

(٥) انظر: النّظم السّياسية، لعبد الغني بسيوني (٤٣).

بعد هذا نأتي لجواب سؤالٍ لمن السِّيادة في الدَّولة الإسلاميَّة؟

وقد اختلف الباحثون المعاصرون في تحديد ذلك إلى أقوالٍ:

القول الأوَّل: أنَّ السِّيادة للَّه، لأنَّ الحاكم والمحكوم ملزمون بقيود الشَّريعة، وأمَّا السُّلطة فينيب النَّاس عنهم من يختارون[١].

القول الثَّاني: أنَّ السِّيادة للأمَّة، لأنَّ الحاكم نائبٌ عنها وهي مصدر السُّلطة، وسلطتها مقيَّدةٌ بالشَّريعة[٢].

---

(١) ذهب إليه من المعاصرين: عبد الحكيم العيلي في الحريات العامة (٢١٥)، فؤاد النّادي في نظرية الدّولة في الفقه الإسلامي (٤١٠)، صبحي عبده سعيد في شرعية السّلطة والنّظام في حكم الإسلام (٦٩-٧١)، محمد أسد في منهاج الإسلام في الحكم (٧٩-٨١)، عبد الحميد الأنصاري في الشّورى وأثرها على الدّيمقراطية (٤٢٧)، توفيق الشّاوي في فقه الشّورى والاستشارة (٥٧٤) وفي سيادة الشّريعة الإسلامية في مصر (٨٤)، محمد رأفت عثمان في رياسة الدّولة في الفقه الإسلامي (٣٨٧)، محمد العربي في دولة الرّسول في المدينة (٣٦٥)، عارف أبو عيد في السّيادة في الإسلام (١٦٨)، ضوء مفتاح غمق في السّلطة التّشريعة في نظام الحكم الإسلامي والنّظم المعاصرة (٣٣)، مصطفى كمال وصفي في النّظام الدّستوري في الإسلام (١٥)، محمد سلام مدكور في معالم الدّولة الإسلامية (١١٩-١٢٠)، محمد فاروق النّبهان في نظام الحكم في الإسلام (١٦٦)، أبو الأعلى المودودي في الخلافة والملك (١٩)، عباسي مدني في أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي (٥٠)، صالح حسن سميع في أزمة الحرّيّة السّياسية في الوطن العربي (١٨٩)، علي محمد حسنين في رقابة الأمة على الحكام (٤٨-٤٩)، أحمد العوضي في الحقوق السياسية للرعية (٦٢-٦٣).

(٢) ذهب إليه من المعاصرين: عبد الغني بسيوني في النّظم السّياسية (٥٨-٥٩)، محمد كمال ليلة في النّظم السّياسية (٢٠٥)، محمد ضياء الدّين الرّيس في الإسلام والخلافة في العصر الحديث (٢١١)، محمد يوسف موسى في نظام الحكم (٧٧)، محمد بخيت المطيعي في حقيقة الإسلام وأصول الحكم (٢٤)، سعد محمد خليل في =

القول الثَّالث: أنَّ السِّيادة مزدوجة[(١)].

والحقيقة أنَّ هذه الاتِّجاهات متَّفقة في النَّتيجة، فهي تتَّفق أنَّ النَّاس هم الَّذين يختارون السُّلطة فليس هناك سببٌ لتولِّي أحدٌ من النَّاس الحكم عليهم إلَّا بسبب توليتهم، ويتَّفقون أنَّ هذه السُّلطة محدودةٌ ومقيَّدةٌ بنظام وقانون الإسلام فلا يجوز أن تخرج عنه، فالنَّاس لهم سلطةٌ وسيادةٌ تختار بها من يحكمها وتحدِّد بها شكل السُّلطة، ولكنَّها محدودةٌ ومقيَّدةٌ بإطار التَّشريع الإسلاميِّ فلا مشروعيَّة لما يخرج عنها ولو جاء من النَّاس، فاختلاف هذه الأقوال لا يرجع إلى اختلاف في التَّصوُّر الإسلاميِّ للحكم، إنَّما اختلافٌ في تصوُّر مفهوم السِّيادة، وعلى أيِّ شيءٍ يطلق، فيراه بعضهم أنَّه للَّه ولا يصحُّ لغيره، ويراه آخرون أنَّه للأمَّة مع كونها مقيَّدةً بالتزام الشَّريعة، وما دام الخلاف في هذه الجزئيَّة يبقى خلافًا هيِّنًا.

وقد نصَّ على تقرير هذا المعنى عددٌ من الباحثين المعاصرين[(٢)].

= تولية رئيس الدَّولة في الفكر السِّياسي الإسلامي والفكر السِّياسي الحديث (٢٤)، كمال صلاح محمد رحيم في السُّلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي (٤٧٧-٤٩٢) توفيق الرِّصاص في أسس العلوم السِّياسية في ضوء الشَّريعة الإسلامية (٣٧)، محمد الغزالي في الإسلام والاستبداد السِّياسي (١٧٢)، محمد عمارة في الدَّولة الإسلامية بين العلمانية والسُّلطة الدِّينية (٣٣) و(٥٧-٥٨) و(١٧٦)، محمد الشَّحات الجندي في معالم النِّظام السِّياسي في الإسلام (١٥٣)، طه عبد الباقي سرور في دولة القرآن (٩٣).

(١) انظر: النَّظريَّات السِّياسية الإسلامية، للريس (٣٨٥)، نظام الحكم في عهد الخلفاء الرَّاشدين، لحمد محمد الصَّمد (٢٣٤).

(٢) انظر: مبدأ المشروعيَّة في النِّظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة، لعبد الجليل محمد علي (٢٢٤)، السِّيادة في الإسلام (١٦٨)، البيعة عن مفكري أهل السّنة والعقد الاجتماعي في الفكر السِّياسي الحديث (٣٤٧)، الخلافة الإسلامية بين نظم =

ومنشأ الإشكال أنَّ سؤال السُّيادة ناشئٌ في ظلِّ ظروفٍ ثقافيَّةٍ واجتماعيَّةٍ لا يعرفها المسلمون، لهذا ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنَّه لا حاجة لنا بهذا المبحث أساسًا لأنَّ الظُّروف الَّتي نشأ فيها ليست موجودةً لدينا[١].

ولهذا فحتَّى السِّيادة في الفكر السِّياسيِّ الغربيِّ كانت تضع قيودًا مع دعواها أنَّها مطلقةٌ، فلم يشكَّ بودان أنَّها مقيَّدةٌ بقانون الرَّب وقانون الطَّبيعة، ولم يتردد في وجود حالاتٍ من البشاعة أو مخالفة القانون الطَّبيعيّ ما يقتضي عصيان الحاكم ومخالفته[٢] فمفهوم السِّيادة لا ينفي أن تراعى العدالة والقانون الإلهيُّ والطَّبيعيُّ والعقل[٣].

وهذا تناقضٌ في النَّظريَّة، فكيف يعتقد فيها أنَّها مطلقةٌ غير محدودةٍ ومع ذلك لا تستطيع أن تغيِّر شيئًا في الدُّستور التَّاريخيِّ[٤].

غير أنَّ هذه القيود والحدود قد اختفت مع هوبز[٥].

والحقُّ أنَّ هوبز على تطرُّفه الشَّديد في تقديس السُّلطة المطلقة إلَّا أنَّ

= الحكم المعاصرة، لجمال المراكبي (٤١٦)، الدّولة في ميزان الشّريعة، لماجد الحلو (١٢٥).

(١) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، لعبد الحميد متولي (١٧١).

(٢) انظر: تطور الفكر السّياسي، لجورج سباين (٣/ ٥٥٩) تاريخ الفكر السّياسي، لجان توشار (٢٣٢)، وانظر مثل ذلك عند جان جاك روسو في العقد الاجتماعي (٩٦-٩٧) و(١١٣).

(٣) انظر: تاريخ الفكر السّياسي، لجان جاك شوفالييه (١/ ٢٩١).

(٤) انظر: تطور الفكر السّياسي، لجورج سباين (٣/ ٥٧٢).

(٥) انظر: تاريح الفكر السّياسي، لشوفالييه (١/ ٣٣٢).

هذه القيود كانت حاضرة[١].

ومع هذا فالأسلم والأصوب هو في جعل السّيادة للّه أو الشّريعة، أو حسب الصّياغة الجميلة لبعض المعاصرين (السّيادة للّه والسّلطان للأمة)[٢].

لأنّ القول بأنّ الأمّة صاحبة السّيادة ولو حمل على معنًى صحيحٍ يثير إشكالاتٍ، فالعبارة **أوّلًا**: تتضمّن إشكالًا من جهة عدم صحّة تقييد السّيادة، لأنّه لا يمكن أن يكون للأمّة سيادةٌ مع جعل سيادتها مقيّدةً بالتّشريع فالسّيادة مطلقةٌ لا تقبل التّقييد والتّجزئة فلا سيادة مع هذا القيد[٣].

والانضباط في العبارة مهمٌّ ولو كان المعنى الّذي يقصده الشّخص صحيحًا، ولأنّ الأمّة حين تختار الحاكم وتحاسبه إنّما تفعل هذا بناءً على أحكام الشّريعة فليس لها سيادةٌ مستقلّةٌ حتّى في هذه القضايا: «لأنّ تولية الإمام وعزله إذا كانا خاضعين لشروطٍ بيّنتها شريعة اللّه فكيف يمكن أن يقال إنّ السّيادة للأمّة وهي ليست واضعةً لهذه الشّروط؟»[٤].

---

(١) انظر على سبيل المثال في اللّفياثان: (١٤٢) و(١٦٢) و(٢٢٣-٢٢٤) و(٣٢٢) و(٣٣٦).

(٢) انظر: السّيادة وثبات الأحكام (٢٨-٣٢)، قواعد نظام الحكم في الإسلام، للخالدّي (٣٤) و(٩٧)، لمن الحكم؟، لسميح الزّين (١٦٤)، الحقوق السّياسية للرعية، لأحمد العوضي (٦٢)، التّعددية السّياسية في الدّولة الإسلامية، للصاوي (٣٠-٣٢)، الأحكام الشّرعية للنوازل السّياسية، لعطية عدلان (١٥٤).

(٣) انظر: الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، لجمال المراكبي (٤٠٤)، الحريات العامة، لعبد الحكيم العيلي (٢١٥)، النّظام الدّستوري في الشّريعة الإسلامي، لعلي الشكري (٣١)، نظرية الدّولة في الفقه السّياسي الإسلامي، لفؤاد النّادي (٤١٠).

(٤) رياسة الدّولة في الفقه الإسلامي (٣٨١).

وثانيًا: أنَّ هذه العبارة كثيرًا ما ترد عند بعض النَّاس بمعناها العلمانيّ الَّذي يجعل السّيادة للشَّعب مطلقًا، فهي تبني المشروعيَّة في النّظام السّياسيّ بحسب فلسفتها العلمانيَّة الَّتي: «تخوّل السُّلطة السّياسيَّة أن تحكم المجتمع وتسيّره وفقًا لمفاهيمها وخططها ليست مستمدَّةً من اللَّه (الدّين-الوحي) بحيث يشكّل ذلك مصدرًا للشَّرعيَّة الَّتي تتمتَّع بها السُّلطة السّياسيَّة في الدَّولة العلمانيَّة، كما تعني لدى دعاتها أن يقوم التَّشريع القانونيّ الدّستوريّ في المجتمع والدَّولة على أساسٍ غير دينيّ»[(١)].

فواقع الأمر أنَّ: «مبدأ سيادة الأمَّة لا يتلاءم إلَّا مع نظامٍ علمانيٍّ يفصل الدّين عن الدَّولة والسّياسة»[(٢)].

وثالثًا: أنَّ إشاعة مثل هذا هو ذريعةٌ لتبنّي عددٍ من الأغلاط كما سيأتي.

ورابعًا: أنَّ القول بأنَّ التَّشريع للَّه وأنَّ المسلم يمارس التَّشريع في حدود ذلك يختلف عن فتح باب التَّشريع للإنسان وإعطائه الحرّيَّة والإشادة به ثمَّ بعد هذا يقال هو مقيَّدٌ بالإسلام، فالأوَّل ينطلق من تسليمٍ تامٍّ للنَّصّ بخلاف من ينطلق من ذاته ثمَّ يتأكَّد بعد ذلك من عدم مخالفة الشَّريعة.

فالقول بأنَّ السّيادة للأمَّة يعني أنَّ التَّشريع هو تعبيرٌ عن مرادها وهذا لا يمكن في الإسلام، فدور المسلم هو استظهار المعنى الَّذي تريده أحكام الإسلام الَّتي لها السّيادة العليا، وليس مثل هذا تعبيراً عن أحد[(٣)].

---

(١) النّظرية السّياسية من منظور حضاري، لسيف الدّين عبد الفتاح (٣٢١).

(٢) الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة (٤٠٦).

(٣) انظر: مبدأ الشّورى، ليعقوب المليجي (١٨٣-١٨٤).

وهو ثمرةٌ طبيعيَّةٌ للاختلاف حول مفهومٍ لم ينشأ في المجتمع إنَّما هو مفهومٌ وافدٌ نشأ في بيئةٍ مختلفةٍ وتأثّر بسياقها الاجتماعيِّ والدِّينيِّ، فاستعمال مثل هذه المفاهيم سيوقع في الخلل لأنَّ المجتمع الإسلاميَّ لا يعرف سيادةً مطلقةً غير محدودةٍ ولا تستمدُّ شرعيَّتها من أحدٍ، فهذه النَّظريَّة جاءت في سياقٍ معيَّنٍ لإبطال نظريَّة الحقِّ الإلهيِّ، ولم يكن المسلمون يعرفون الحقَّ الإلهيَّ ولا ما يترتَّب عليه.

غير أنَّ ثمَّ خلافًا حقيقيًا في هذه القضيَّة عند فئةٍ من المعاصرين صارت تقرِّر أنَّ السِّيادة للشَّعب مطلقًا ولو اختارت غير الشَّريعة، وأنَّ الشَّريعة ليست قيدًا على سيادة النَّاس، إنَّما هي محلٌّ لأعمال السِّيادة: فيقول بعضهم بكلِّ وضوحٍ: «لا تمثِّل الشَّريعة الإسلاميَّة قيدًا على سيادة الأمَّة، وإنَّما هي محلٌّ لأعمال هذه السِّيادة أفاء بها اللَّه لمخلوقاته، فسيادة الأمَّة مطلقةٌ مستنيرةٌ لا قيود عليها»[(١)].

أو هو قيدٌ دينيٌّ لا قانونيٌّ، فالنَّاس هم المؤتمنون على حكم الشَّريعة فإن اختاروها - وهو الأصل والمؤمَّل - حكمت وسادت الشَّريعة، وإن رفضوها فلا يحقُّ لأحدٍ فرضها عليهم لأنَّه لا يملك أحدٌ هذا الحقَّ، والحقُّ للأمَّة واللَّه تعالى يقول: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، كما أنَّ المشروعيَّة الدِّينيَّة لا تكون مشروعيَّةً سياسيَّةً إلَّا برضا النَّاس، ويعتمدون في هذا:

أوَّلًا: أنَّ العقل المسلم لا يمكن أن يحيد عن شرع اللَّه، والشَّعب المسلم لا يمكن أن يختار غير الإسلام[(٢)].

---

(١) سيادة الأمة وموقف الإسلام منها، لعبد الكريم العواملة (٤٨٩).
(٢) انظر: معالم الدّستور الإسلامي، لأحمد صفي الدّين عوض (٦٠) و(٦٦).

ثانيًا: أنَّه لا يحقُّ لأيِّ أقليَّةٍ أن تفرض تطبيق الشَّريعة بل يلزمها أن تجعلها مقبولةً في النَّاس بالاقتناع[١].

ثالثًا: أنَّ الشَّرعيَّة الدِّينيَّة لا تعني شرعيَّةً سياسيَّةً، فالشَّرعيَّة السِّياسيَّة مستمدَّةٌ من الأمَّة، وأمَّا الشَّرعيَّة الدِّينيَّة فهي من النَّصِّ[٢].

فالشَّرعيَّة القانونيَّة لا تعتمد على الشَّرعيَّة الدِّينيَّة الَّتي تعتقدها أيُّ فئةٍ من النَّاس بل على إقناعها النَّاس بفاعليَّة وصحَّة شرعيَّتها[٣]. فما يجعل شيئًا ما مشروعًا هو مدى قبوله بين النَّاس واتِّفاقهم وتعاقدهم عليه[٤].

رابعًا: أنَّ هذا من قبيل الإكراه في الدِّين، واللَّه تعالى يقول: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ولا فائدةٌ من إكراه أحدٍ على ما لم يقتنع، وإذا كان الإكراه في الدِّين ممنوعًا في أصل الدِّين فالإكراه فيما دون ذلك من بابٍ أولى[٥].

خامسًا: أنَّ الأمَّة هي ضمان حفظ الشَّريعة، فجعل السِّيادة لها هو من حفظ الشَّريعة وقد قال النَّبيُّ ﷺ لا تجتمع أمَّتي على ضلالةٍ[٦].

وحقيقة أمر هذا القول أنَّه محاولة تلفيقٍ بين نظريَّةٍ غربيَّةٍ وأحكامٍ شرعيَّةٍ،

---

(١) انظر: العقيدة والسِّياسة، لؤي صافي (٢٧٧)، الدِّين والسِّياسة، لسعد الدِّين العثماني (٤٠).

(٢) انظر: الدِّين والسِّياسة، للعثماني (٤٠).

(٣) انظر: العقيدة والسِّياسة، للؤي صافي (٢٨٤)، الدِّيمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، للغنوشي (٧٩) و(١٣٢).

(٤) انظر: أسئلة دولة الرَّبيع العربي، لسلمان بو نعمان (٥٩) و(٦٠).

(٥) انظر: سيادة الأمة وموقف الإسلام منها، لعبد الكريم العواملة (٤٧٨)، الدِّين والسِّياسة، لسعد الدِّين العثماني (٤٠-٤١).

(٦) انظر: الدِّين والسِّياسة، للعثماني (٤١).

مع كون الأصول الفكريَّة مستمدَّةً من فضاءٍ ثقافيٍّ مختلفٍ، فيقع في إشكالاتٍ عميقةٍ في سبيل هذا التَّخريج والتَّلفيق.

فسيادة الأمَّة في الفكر الغربيِّ قائمةٌ على إلغاء وجود مبدإٍ دينيٍّ ملزم، وحصر مرجعيَّة القوانين في الإنسان، وهذه رؤيةٌ لا يعرفها النِّظام السِّياسيُّ الإسلاميُّ فمحاولة قبولها وتفسير النِّظام السِّياسيِّ بما لا يتعارض معها يوقع في الخلل.

فالسِّيادة: «فكرةٌ تضع بصورةٍ منطقيَّةٍ العلاقات الاجتماعيَّة والأخلاقيَّة والدِّينيَّة خارج حدود النَّظريَّة السِّياسيَّة»(١). ومن ثَمَّ كره بودان أن يسجن مفهومه الواسع ضمن نظريَّة الحقِّ الإلهيِّ(٢). فسبب تفكير بودان بنظريَّة السِّيادة وجود حاجةٍ لبناء نظريَّةٍ تقف في وجه الاضطرابات الأهليَّة النَّاتجة عن الاختلافات الدِّينيَّة(٣).

فمن الإشكالات لديهم وجود سلطةٍ روحيَّةٍ تحكم بالحقِّ والخير على خلاف رأي السُّلطة الزَّمنيَّة فيكون للشَّخص أكثر من سيِّدٍ، ونظرًا لتعدُّد الآراء الدِّينيَّة فهي حقٌّ لكلِّ مسيحي وليست مرتبطةً بالكنيسة فيكون إذن رئيس الدَّولة الزَّمنيَّة هو رئيسهم الرُّوحي لأنَّ الكنيسة تتألَّف من نفس النَّاس الَّذين اتَّحدوا في حاكمهم(٤).

وقبل مناقشة الشبهات الخمسة أضع أجوبةً مجملةً تكشف الخلل الكبير

---

(١) تطور الفكر السّياسي، لجورج سباين (٣/ ٥٥٥).
(٢) انظر: تاريخ الفكر السّياسي، لجان جاك شوفالييه (١/ ٢٨٨).
(٣) انظر: تاريخ الفكر السّياسي، لجان جاك شوفالييه (١/ ٢٣٠).
(٤) انظر: تاريخ الفكر السّياسي، لجان جاك شوفالييه (١/ ٣٣٤-٣٣٥).

الَّذي وقع فيه هذا الاتِّجاه:

أوّلًا: أنَّ الأمَّة في الإسلام ليست هي الَّتي تضع الشَّريعة أو تجعلها ملزمةً، وكونها تلتزم بتطبيق الشَّريعة شيءٌ مختلفٌ تمامًا عن كونها تعطي السِّيادة للشَّريعة، فالقول بأنَّ الشَّعب مقيَّدٌ بالشَّريعة ليس مساويًا للقول بأنَّ الشَّعب غير مقيَّدٍ بشيءٍ وهو سيختار الشَّريعة فيتقيَّد بها، فالرَّأي الثَّاني يجعل الشَّريعة غير ملزمةٍ ولا مقيِّدةٍ إلَّا بعد اختيار النَّاس، فهي كأيِّ قانونٍ آخرٍ، فكلُّ القوانين لا تكون مقيِّدةً إلَّا بعد اختيار النَّاس فتكون الشَّريعة من جنسها، والحقُّ أنَّ الشَّريعة حاكمةٌ على القوانين وليست قانونًا يضعه النَّاس.

ثانيًا: أنَّ القول بهذا يعني أنَّ الأمَّة من حقِّها أن ترفض الشَّريعة، وهذا لازمٌ شنيعٌ، وبعض أصحاب هذا القول يتهرَّب من الإشكال هذا بالقول أنَّ هذا ممتنعٌ ولا يمكن تصوُّره!

وبغضِّ النَّظر عن إمكانيَّة التَّصوُّر، فالتَّهرُّب من الجواب محلُّ إشكالٍ، لأنَّ هدف مثل هذه الأسئلة هو كشف الخلل المنهجيِّ في الاستدلال، فحين تجعل النَّاس هم من سيختارون الشَّريعة فهم أنفسهم من سيرفضها، فهذا إذن تشريعٌ للنَّاس أنَّ من حقِّهم رفض الشَّريعة.

ثالثًا: أنَّ هذا القول يجعل الشَّريعة عرضةً للتَّصويت، فلا بدَّ أن يصوِّت النَّاس على الشَّريعة هل تكون حاكمةً أم لا، وهذا منافٍ لأصلٍ قطعيٍّ.

رابعًا: أنَّه يعطي الحرِّيَّة كاملةً لمن يخاصم الشَّريعة ويعاديها ليطالب بإلغائها ويجمع النَّاس على هذا المقصد.

خامسًا: أنَّ لازم هذا القول وحقيقته هو أنَّه يجعل حكم الشَّريعة راجعًا

للأمّة وليس للشّريعة، ولهذا يجعل من حقّها أن تعطي الشّرعيّة لغير الشّريعة فيكون ثمّ ما هو مشروعٌ ولو خالف الشّريعة وهذا ينقض أصولًا شرعيّةً كثيرةً، كالطّاعة في المعروف: «ما لم يؤمر بمعصيةٍ، فإذا أمر بمعصيةٍ فلا سمع ولا طاعة»[(١)] وأصل وجوب تغيير المنكر: «من رأى منكم منكرًا فليغيّره بيده»[(٢)] وأصل الخروج على الحاكم بسبب الكفر: «ما لم تروا كفرًا بواحًا»[(٣)] وأصل لحكم بما أنزل اللّه ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩].

وهو أمرٌ قد التزمه بعض أصحاب هذا القول فقال إنّ: «الائتمار بين النّاس ينحصر فقط فيما أصبح معروفًا بينهم عرفًا متّبعًا عندهم، أمّا ما خرج عن العرف من الحقّ والخير فتتحدّد مسؤوليّة الأمّة في الدّعوة إليه وتبليغه إلى النّاس بالحكمة والموعظة الحسنة»[(٤)].

فحقيقة هذا القول هو تحريفٌ لمفهوم النّظام السّياسيّ الإسلاميّ ليكون متوافقًا مع النّظام السّياسيّ العلمانيّ المعاصر، ولهذا تكون صورة النّظام السّياسيّ الإسلاميّ بشكلٍ لا يعارض النّظام المعاصر، فيقال: «إنّ الهدف الأساسيّ من إقامة نظاميّ سياسيّ هو إيجاد الشّروط العامّة الّتي تسمح بتحقّق مهمّة الإنسان الخلافيّة لا فرض تعاليم الإسلام من خلال القهر والإرغام»[(٥)].

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٢٩٥٥) ومسلم (١٨٣٩) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.
(٢) أخرجه مسلم (٤٨) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧٠٥٥) ومسلم (١٧٠٩) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.
(٤) العقيدة والسّياسية، للؤي صافي (٢٧٨).
(٥) العقيدة والسّياسة (١٨١).

فالقول بأنَّ السّيادة للشَّرع يهدف إلى إقرار التزام الحاكم والمحكوم بالشَّرع، وإلى انبثاق التَّشريعات من الشَّريعة، وعدم إحداث تشريعاتٍ مخالفةٍ[١]. وهو ما ينقض هذه التَّصوُّرات جملةً وتفصيلًا.

سادسًا: أنَّ القول بأنَّ الأمَّة هي أصل السُّلطة ومصدرها يقتضي تحديد حقوقٍ معيَّنةٍ للأفراد لا يمكن تجاوزها، فإنَّ الدِّيمقراطيَّة الَّتي أرجعت أصل السُّلطة إلى الأمَّة تستبعد إنكار الحرِّيَّة على الأفراد وهم أساس السُّلطة فيها[٢]، وهذا سيوقع في إشكالاتٍ مع الأحكام الشَّرعيَّة الَّتي تراها الثَّقافة الغربيَّة المعاصرة عدوانًا على الحرِّيَّات.

لهذا فسلطة التَّنظيم في النُّظم الدِّيمقراطيَّة لا يسمح لها أن تتجاوز حدَّ التَّنظيم إلى التَّقييد، لأنَّ الحرِّيَّات أمورٌ لا يستقلُّ أيُّ مشرِّعٍ بخلقها بل هو كاشفٌ لها لأنَّها حقوقٌ أصليَّةٌ[٣].

سابعًا: أنَّ النَّصَّ الشَّرعيَّ مقدَّمٌ على أيِّ مصدرٍ عداه، فأيُّ رأيٍ أو قياسٍ أو عقلٍ أو مصلحةٍ تقدَّم عليه فهو باطلٌ، وهذه من الأصول القطعيَّة في الإسلام، لهذا فالشُّورى لا تكون إلَّا في المباحات، ولا اجتهاد مع النَّصِّ، ولا اعتبار للمصلحة المعارضة للشَّرع، وكلُّ إحداثٍ يخالف الدِّين فهو ردٌّ[٤].

---

(١) انظر: السّيادة وثبات الأحكام، لمحمد مفتي وسامي الوكيل (٢٩).

(٢) انظر: حرية الرّأي في الميدان السّياسي (١٦٤).

(٣) انظر: حرية الرّأي في الميدان السّياسي (٢٧٣).

(٤) انظر: نظرية السّيادة، لصلاح الصّاوي (٥٣-٦٠).

وأمَّا الإشكالات الَّتي أثاروها فترجع إلى ما يلي:

الإشكال الأوَّل: أنَّ المشروعيَّة الدِّينيَّة تحتاج لمشروعيَّةٍ سياسيَّةٍ:

وقد تقدَّم الجواب عن هذه الإشكاليَّة.

الإشكال الثَّاني: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾:

والجواب عنه من وجوه:

الوجه الأوَّل: أنَّ تحكيم الشَّريعة بدون تصويتٍ ليس إكراهًا في التَّصوُّر الشَّرعيِّ، هو إكراهٌ في التَّصوُّر اللِّيبراليِّ المعاصر، فتسميته إكراهًا هي تسميةٌ خارجةٌ عن الفقه الإسلاميِّ، فحكم الشَّريعة في الفقه الإسلاميِّ لازمٌ للمسلمين ولا يسمَّى هذا إكراهًا، لأنَّ المسلم حين يدخل في الإسلام فهو مختارٌ لحكمه ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ﴾ [الأحزاب: ٣٦] فهم مختارون لحكم الإسلام بمجرَّد دخولهم فيه، وأمَّا في النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة فلا يكون مختارًا للحكم إلَّا بعد أن يصوِّت عليها ويحوز على رأي الأكثريَّة، فالقول بأنَّ تحكيم الشَّريعة هنا إكراهٌ وعدم اختيارٍ هو التزامٌ بمفاهيم وسياقاتٍ خارجةٍ عنه.

الوجه الثَّاني: أنَّ المفسِّرين قد اختلفوا في المقصود بهذه الآية إلى أكثر من ستَّة أقوالٍ، ومن كان منهم يرى أنَّها نهيٌ لم ينسخ قد انحصرت أقوالهم كلُّها في إكراه أحكام الكفَّار بعدم إكراه الواحد منهم على ترك دينه والدُّخول في الإسلام قسرًا، أو مقاتلتهم ورفض قبول الجزية منهم، ولم يقل أحدٌ أنَّها تشمل المسلمين[1].

---

(١) انظر: تفسير الطَّبري (٤/٥٤٦-٥٥٥)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/١١-١٣)، =

الوجه الثّالث: لو كان حكم الشّريعة هنا إكراهًا فهو إكراهٌ على حقٍّ، ولا يكون داخلًا في النّهي الّذي تقصده الآية، فالعموم في الآية: «عمومٌ في نفي إكراه الباطل، فأمّا الإكراه بالحقّ فإنّه من الدّين، وهل يقتل الكافر إلّا على الدّين»[1].

كما أنّ في الشّريعة واجباتٍ ومحرّماتٍ وعقوباتٍ وحدودًا وشروطًا وكلُّها تقوم على الإلزام والإكراه، ومن يستدلّ بهذه الآية على العموم الكلّيّ في نفي أيّ إكراهٍ سيؤول به الحال إلى نفي كلّ الإلزامات والواجبات الشّرعيّة ونهاية الاطراد فيه هي الرّؤية العلمانيّة بجعل الإسلام مجرّد رسالةٍ روحيّةٍ بين العبد وربّه لا تحمل أيّ الزامٍ أو نظامٍ.

الوجه الرّابع: أنّ القول بأنّ هذا إكراهٌ يؤدّي في النّهاية لتعطيل الشّريعة تمامًا، فالقول بأنّ تحكيم الشّريعة من دون التّصويت إكراهٌ أصلٌ فاسدٌ حقيقته أن لا تحكم بها أبدًا ما دام أنّها إكراهٌ، ولا يجوز أن تكره أحدًا على دينه، ولهذا فالمستدلّون بهذه الآية يقعون في اضطرابٍ شديدٍ في كيفيّة التّوفيق بين قولهم بأنّ الشّريعة تحكم من خلال التّصويت ورأي الأكثريّة، واستدلالهم بهذه الآية.

= النكت والعيون، للماوردي (١/ ٣٢٧)، زاد المسير، لابن الجوزي (١/ ٣٠٥-٣٠٦)، معالم التنزيل، للبغوي (١/ ٢٧١-٢٧٢)، أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٤٢٥-٤٥٤)، أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٢٣٣- ٢٣٤)، أحكام القرآن، لإلكيا الهرّاس (١/ ٣٣٩-٣٤٢)، المحرر الوجيز، لابن عطية (٢/ ٢٩-٣١)، تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (١/ ٦٨٢-٦٨٣)، الدّر المنثور في التفسير بالمأثور، للسيوطي (٣/ ١٩٤-١٩٩)، فتح القدير، للشوكاني (١/ ٣٤٤-٣٤٥)، وانظر تفصيلًا أكثر لهذه الجزئية في: التّسليم للنص الشّرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، للمؤلف (١٩٧-١٩٩).

(١) أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٢٣٣).

لأنَّ الأكثريَّة لا يحقُّ لها أن تفرض على الأقليَّة ما يكرهها على دينها، فهو إكراهٌ على الدِّين وبناءً على أصلكم فهو محرَّمٌ، ثمَّ إنَّ الأكثريَّة الَّتي اختارت الشَّريعة قد يتغيَّر رأيها بعد وقتٍ يسيرٍ وقد يتغير بعض آراء من صوَّت للشَّريعة فلماذا يكره على شيءٍ لمجرَّد أن اختار ثمَّ تراجع؟.

الوجه الخامس: أمَّا القول بأنَّه لا إكراه على الدِّين في أصل الإسلام فمن بابٍ أولى في بقيَّة أحكامه فهو قياسٌ في مقابل أصلٍ قطعيٍّ فلا اعتبار له، ثمَّ إنَّ الكافر لا يكره على تغيير دينه لكن لا يقال إنَّه لا يكره على شيءٍ أبدًا، بل يكره على الخضوع لأحكام الإسلام، فهو ملزمٌ بالخضوع لنظام الإسلام كما أنَّ المسلم ملزمٌ بالخضوع لنظام الإسلام، وإن اختلفا في كيفيَّة الخضوع لأحكام الإسلام.

الوجه السَّادس: وفعل الصَّحابة ﷺ يقطع ببطلان مثل هذا الاستدلال، حيث فتحوا الأمصار ونشر الإسلام ولم يكن من سيرتهم أن يخيِّروا الأمصار في حكم الإسلام أو حكم غيره، فإطباقهم جميعًا، وإطباق من بعدهم من الفقهاء قاطعٌ أنَّ مثل هذا الفهم باطلٌ وبعيدٌ عن الفقه الإسلاميِّ.

الإشكال الثَّالث: الأمَّة هي ضامنة تطبيق الشَّريعة فلا خوف من وقوع ما يخالف الشَّريعة.

ويجاب عن هذا من وجوه:

الوجه الأوَّل: أنَّ الأمَّة في المفهوم الشَّرعيِّ يختلف عن مفهوم الأمَّة لدى هذا الاتِّجاه، فالأمَّة في الفهم الشَّرعيِّ تشمل كلَّ الأمَّة وهنا يتحدَّثون عن إقليمٍ معيَّنٍ، وهي تشمل المسلمين وهم يتحدَّثون عن المواطنين من مسلمين وغير مسلمين، وهي تعني العلماء المجتهدين وهم يتحدَّثون عن

النَّاخبين الَّذين لهم حقُّ التَّصويت، وهي تتحدَّث عن إجماعٍ وهم يتحدَّثون عن أكثريَّة المصوِّتين، وهي تتحدَّث عن أحكامٍ شرعيَّةٍ وهم يتحدَّثون عن قراراتٍ دنيويَّةٍ ودينيَّةٍ، وهي في النِّهاية ممكنةٌ في القرون الأولى لما كان حصر الإجماع ممكنًا بخلاف العصر الحاضر.

فالفروق شاسعةٌ جدًّا بين الصُّورتين، ولولا كثرة الاستدلال به لما ساغ مناقشته لأنَّه في غاية السُّقوط والضَّعف، وهو ناشئٌ من الخلل في البحث عن أيِّ دليلٍ.

الوجه الثَّاني: أنَّ من يضمن تطبيق الشَّرع يكون دوره في التَّطبيق وليس في السِّيادة عليه، فالقول بأنَّ من حقِّها أن تحكم أو ترفض وهي الَّتي تعطيه المشروعيَّة هذا ليس ضمانًا لتطبيقه بل سيادةٌ عليه.

الوجه الثَّالث: أنَّ القول بعدم إمكانيَّة التَّصويت على غير الشَّريعة كلامٌ غير صحيحٍ واقعيًّا، ولا دستوريًّا، لأنَّ صورة التَّصويت المعاصرة تخضع لتأثير المال والإعلام والسِّياسة والنُّفوذ ما يجعل أيَّ شيءٍ قابلًا لأن يتأثَّر بالتَّصويت، كما أنَّ التَّصويت لن يعرض على النَّاس بطريقة هل تريدون الإسلام أم لا تريدونه؟! بل هي مواد قانونيَّةٌ يجري التَّلاعب بها بشكلٍ لا يظهر لأكثر النَّاس، كما أنَّ من السَّهل تشويه الشَّريعة وإيهام النَّاس بأنَّ من الشَّريعة عدم الحكم بها، بل إنَّ الملفت أنَّ بعض من كان يقرِّر سابقًا أنَّ النَّاس لن يختاروا غير الشَّريعة، أصبح يقول بعد ذلك إنَّ النَّاس يخافون من الشَّريعة!

الوجه الرَّابع: أنَّ ضمان الشَّريعة هنا لا يكون إلَّا عبر تجاوزها وتعدِّي حدودها، فمن يقول أنَّ التَّصويت على الشَّريعة ضمانٌ لتحكيم الشَّريعة،

يغفل أنَّ هذا التَّصويت وما يتبعه من حرّيَّاتٍ مكفولةٍ لمن يضاد الإسلام ويسعى لإبعاد شريعته من الحكم أنَّ هذا كلّه مخالفٌ للإسلام، فلا يمكن أن يقال إنَّ هذا النِّظام المخالف للإسلام هو ضمانٌ لحكم الإسلام!

فحقيقة هذا القول هو القبول بالدِّيمقراطيَّة الغربيَّة على ما فيها من إشكالاتٍ شرعيَّةٍ ثمّ اعتبار هذا ضمانًا للشَّريعة، فتكون المخالفة للشَّريعة ضمانًا لحكم الشَّريعة!

ويحتجُّ لمثل هذا بأنَّ اختيار النَّاس لغير الشَّريعة راجعٌ لإشكالٍ في النَّاس لا في النِّظام، فيقال في هذا الحالة: «هل العيب في الدِّيمقراطيَّة أم العيب في الواقع القائم؟ فليست الدِّيمقراطيَّة هي الَّتي أتتنا بهذا العيب وإنَّما الدِّيمقراطيَّة كشفت لنا هذا العيب»[١].

وإذا حصل فـ: «ليس من الإسلام وليس في مصلحة الإسلام ولا في مصلحة المسلمين أن نقيم على النَّاس دولةً إسلاميَّة ليست نابعةً من قلوبهم وأن ننفِّذ عليهم قوانين هم لها كارهون»[٢].

بدليل أنَّ: «اللَّه تعالى لم يلزم حتَّى أهل الكتاب الَّذين يعيشون بين المسلمين وفي ظلِّ دولةٍ إسلاميَّةٍ بأن يتحاكموا إلى الإسلام وحكَّام المسلمين ما داموا على دينهم ولم يلزم حكَّام المسلمين بأن يحكموا بينهم بشريعة الإسلام فالأمر اختياريٌّ للطَّرفين»[٣].

---

(١) الشّورى في معركة البناء، لأحمد الرّيسوني (١٧٠)، ونفس هذا المعنى مقرر في: الأمة هي الأصل (٤٨-٤٩).
(٢) الشّورى في معركة البناء (١٧٠).
(٣) الشّورى في معركة البناء (١٧١).

فالقول بأنَّ النَّاس رفضوا الإسلام، وليس لديهم قناعةٌ به، ولا يمكن أن يكرهوا على ما يخالفونه، ثمَّ الدُّخول في سياق أنَّ الشَّريعة لا تكره النَّاس، كلُّه مبنيٌّ على تطبيق الإسلام بناءً على الرُّؤية الدِّيمقراطيَّة الغربيَّة، وهذا يقوِّي ويزيد اليقين بكونها غير مشروعةٍ لا أن يضفي عليها المشروعيَّة.

ففي الحكم الدِّيمقراطيِّ يحقُّ للنَّاس أن يصوِّتوا على الشَّريعة، ومن حقِّهم أن يقبلوها أو يرفضوها، ومن حقِّ الشَّخص أن يحشد النَّاس ويحرِّك الإعلام ويدفع الأموال ويقيم النَّدوات والدِّعايات لتشويه حكم الإسلام في النُّفوس، وكلُّ هذا يكون مكفولًا له في النِّظام، ثمَّ بعد هذا الجهد يجري التَّصويت للنَّظر في اختيار النَّاس، فإن اختاروا غير الإسلام فيقال لا يمكن أن نكرههم!

فالحقيقة أنَّ الدِّيمقراطيَّة لم تكشف الخلل، إنَّما هي الَّتي أوجدت الخلل، وأمَّا في حكم الإسلام فلا يمكن أصلًا جعل الشَّريعة مجالًا للتَّصويت، وليس للنَّاس حق ولا خيار في اختيارها، ولا يمكن أن يسمح لأيِّ أحدٍ بأن يطالب بتعطيل الشَّريعة فضلًا أن يجد حرِّيَّة الحشد والجمع والتَّأليب، فالصُّورة الَّتي يتحدَّثون عنها هنا (صورة مجتمعٍ رفض الإسلام) هي صورةٌ مبنيَّةٌ على المنطق الدِّيمقراطيِّ ولا تتصوَّر في الإسلام، إنَّما جاءت هذه الصُّورة لبيان الخلل الَّذي يلزم من يدعو للدِّيمقراطيَّة ويظنُّ أنَّها وسيلةٌ وأداةٌ فقط لكي يعرف وجه الاشكال على كلامه، فبدلًا من أن ينتبه للخلل فيقيِّد الدِّيمقراطيَّة بما ينفي هذا الخلل، التزم به فصار يقرِّر أنَّ من حقِّ النَّاس أن يرفضوا الشَّريعة!

فهذا الإشكال أخذ بالمنطق الدِّيمقراطيِّ في جعل الشَّريعة محلًا

للتّصويت، وبالمنطق الدّيمقراطيّ في الحرّيّات الّتي تتيح المطالبة بتغيير الشّريعة وحرّيّة نقدها وتشويهها، ثمَّ زاد الإشكال فأخذ بمنطقها حتّى ولو رفضت الإسلام فجعل لهم ذلك، ثمَّ جاء بعدها تحريف الأحكام الشّرعيّة وجعل النّاس لا يمكن أن يحكموا بدون إكراهٍ.

لهذا لا يمكن في النُّظم الدّيمقراطيّة المعاصرة أن يطرح عليهم سؤال: ماذا لو اختارت الأكثريّة عدم الاعتراف برأي الأكثرية؟ أو الاعتداء على حقوق الأقلّيّات؟ أو عدم الاعتراف ببعض حقوق المرأة؟

فكلُّ هذا لا يمكن أن تعرف فيه رأي النّاس ولا أن تحدّد فيه الأكثريّة لأنَّه غير قابلٍ للتّصويت، بل وثمَّ إشكالٌ في مجرّد إعلانه وإظهاره، لأنَّه يمسُّ أصولًا كلّيّةً تقوم عليها الدّيمقراطيّة، فمؤسفٌ أن تكون مبادئ الدّيمقراطيّة لديهم فوق أحكام الإسلام عند بعض المسلمين.

وقد يقال: إنَّ الوضع الآن في أكثر الدُّول الإسلاميّة لا يمكن معه تطبيق الشّريعة إلَّا من خلال الآليات الدّيمقراطيّة المعاصرة، فسلوكها هو خير طريقٍ وأضمن وسيلةٍ لتحقيق المقاصد الشّرعيّة.

وهذا الجواب يختلف عن ما سبق، لأنَّه هنا يقرُّ أنَّ ثمَّ مخالفاتٍ للشّريعة، وأنَّ النّظام السّياسيّ الإسلاميّ يختلف عن النّظام الّذي يعطي السّيادة للشّعب ولو خالف الشّريعة، إنّما يرى أنَّ الضّرورة تقتضي سلوك هذا الطّريق، وهذا فيه مجال لاجتهاد يسعه الخلاف، فهو طريقٌ لاستعادة الحكم بالشّريعة ولإقامة النّظام السّياسيّ الإسلاميّ وليس عبثًا بمفهوم النّظام السّياسيّ الإسلاميّ، كما أنَّه يتعلّق بحالةٍ استثنائيّةٍ، وما سبق من التّقرير هو مع من يتحدّث عنه كأصلٍ شرعيٍّ ثابتٍ.

المطلب الثَّالث: الموقف من السُّلطة المخالفة للشَّريعة.

تقدَّم أنَّ أيَّ قانونٍ مخالفٍ لأحكام الشَّريعة فإنَّه لا مشروعيَّة له، وأنَّ نظام الدَّولة يجب أن يعتمد الوسائل والأدوات المعتبرة لمنع نفوذ مثل هذه القوانين، وحين يتحقَّق هذا بشكلٍ صحيحٍ فلن يكون لدينا حاجةٌ للنَّظر في الموقف من الحكومة حين تخالف الشَّرعيَّة، لأنَّ النِّظام يضبط أداء المؤسَّسات والسُّلطات جميعًا فلا يمكن أن تخالف الأصول الشَّرعيَّة، هذا هو الأصل الَّذي يجب أن تكون عليه الدَّولة في الإسلام، بحيث لا يسمح لأيِّ أحدٍ أن يخالف قطعيَّات الإسلام حتَّى ولو كان رئيس الدَّولة نفسه، وأيُّ قرارٍ يصدر منه فيجب أن لا ينفذ، وإذا أمكن وضع ضماناتٍ تحول دون نفوذ هذه القوانين فهو الواجب شرعًا، لأنَّه من قبيل الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، ومن قبيل منع المحرَّمات والقيام بالواجبات، وحينئذٍ فلن نبحث عن حكم النُّظام حين يخالف الشَّريعة فيقع في الكفر أو الفسق، فهذا المبحث إنَّما يحتاج إليه في حال غياب الضَّمانات والمؤسَّسات الَّتي تحفظ المشروعيَّة من أيِّ انتهاكٍ، وقد نجحت النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة في تقديم منظومة من المؤسَّسات والأدوات الَّتي تضمن منع أيِّ تجاوزٍ عن الشَّرعيَّة، وهو شيءٌ إيجابيٌّ يجب الاستفادة منه لتحقيق ضمان عدم تجاوز أيِّ أحدٍ على الشَّريعة، وهو ما لم يكن ممكنًا خلال فترةٍ طويلةٍ من تاريخ الحكم الإسلاميِّ، فكانت القرارات الظَّالمة تصدر وتنفَّذ بقوَّة السُّلطان ولا يستطيع النَّاس منعها من دون قتالٍ أو مفاسد، فكان السُّؤال الَّذي يثار حينها هل تقاتل

السُّلطة الجائرة أم لا؟

فلا حرج عليهم إن لم يستطيعوا منع هذه المنكرات والمظالم لعدم إمكانيَّة وضع هذه الأدوات المتاحة في عصرنا، إنَّما يقع الحرج على المعاصرين حين يتمكَّنون من وضع الضَّمانات الَّتي تحفظ الحكم الشَّرعيَّ ممَّا هو متاحٌ في عصرهم ثم يقصِّرون في ذلك.

فإن لم يمكن منع هذه التَّجاوزات فما الموقف من السُّلطة الَّتي تقع في هذه التَّجاوزات؟

هذه السُّلطة إمَّا أن تقع في مكفِّراتٍ مخرجةٍ عن الملَّة أو تكون هذه التَّجاوزات فيما دون ذلك من الظُّلم والفسق، فإن وقعت في الكفر فقد اتَّفق العلماء على سقوط شرعيَّتها ووجوب الخروج عليها.

وقد حكى الإجماع على ذلك عددٌ من العلماء[1].

ولم أجد في آثار الصَّحابة نصوصًا صريحةً تتعلَّق بالخروج على الحاكم الكافر، ولعلَّ هذا لكونه من البدهيَّات، فما كان يتصوَّر أن يكون في رأس الدَّولة الإسلاميَّة آنذاك شخصٌ غير مسلم، ولن يكون له أيُّ قدرةٍ على إقناع النَّاس وإخضاعهم، ولأنَّ الصَّحابة كانوا يبايعون الحاكم على كتاب اللَّه وسنَّة رسوله ﷺ، وهذا بداهةً يقتضي كونه مسلمًا وإلَّا فكيف يبايع الكافر على شيءٍ لا يؤمن به.

---

(١) كالقرطبي في المفهم (١٢/ ٨٩). والقاضي عياض كما نقله النووي في شرح صحيح مسلم (١٢/ ٣٨٣) وابن حجر في فتح الباري (١٣/ ١٢٣). والباقلاني كما في شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٨/ ٢١٥). والطيبي في شرحه على مشكاة المصابيح (٨/ ٢٥٦٠).

وأمَّا الحاكم حين يقع فيما دون ذلك من المظالم والفسوق أو لا يكون أهلًا للولاية، فقد اختلف الصَّحابة في ذلك بين من خرج وقاتل بسيفه، وبين رفض الخروج(١) نظرًا لغلبة المفاسد المترتِّبة عليه، وهو ما ظهر في أكثر في العصور الَّتي تليهم، حيث استقرَّت كلمة جمهور العلماء على عدم الخروج اعتبارًا لمصالح النَّاس، وهو نفس الخلاف الَّذي سبق ذكره في الوقوف ضد اغتصاب السُّلطة.

يبقى أنَّ ثمَّ آثارًا عدَّةً عن الصَّحابة تقتضي أنَّ مخالفة الشَّرعيَّة تقتضي استحقاق العزل:

عن ابن عبَّاس قال: أرسلني عليٌّ إلى طلحة والزُّبير يوم الجمل، قال: فقلت لهما: إنَّ أخاكما يقرئكما السَّلام ويقول لكما: هل وجدتما عليَّ في حيف أو في استئثار في فيءٍ أو في كذا؟(٢)

وقال عليٌّ: إن يكن عثمان كتبه عزلناه(٣).

وفي وقت الفتنة دخل عمَّار والحسن بن عليٍّ المسجد فأوصلا رسالةً من عليّ بن أبي طالب جاء فيها منكرًا على من خالفه: فهل استأثرت بمالٍ أو بدلت حكمًا؟(٤).

---

(١) انظر: عارضة الأحوذي (٧/ ٩٤-٩٥).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٠٥٩٥) بإسناد صحيح.

(٣) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٤/ ١٢٦٠)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٩/ ٤٠٥- ٤٠٨) وفي سنده ضعف.

(٤) أخرجه الطبري في تاريخه (٤/ ٤٩٩- ٥٠٠) من طريق محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وهو ضعيف ولم يسمع من أبيه.

وفي وقت الاختلاف بين عليّ وطلحة والزُّبير ﷺ قال لأبي موسى هل كان هذان الرَّجلان ممَّن بايع عليًا؟ قال نعم، قال هل أحدث حدثًا يحلُّ به نقض بيعته[1].

وهذا يستفاد منه أمران:

الأمر الأوَّل: مشروعيَّة العزل حين لا يترتَّب عليه مفسدةٌ، فيكون الخلاف إنَّما هو في القتال والخروج المسلَّح الَّذي يحصل فيه إراقة دماء النَّاس واستباحة أموالهم والإضرار بهم بما لا تضمن ثمرته ولا يعلم عن حاله، أمَّا حين يكون عزلًا من وجهاء النَّاس وقادتهم ورؤسائهم لمخالفة السُّلطة لقواعد الشَّريعة ووقوعها في الظُّلم والفسق فهو شيءٌ مختلفٌ، لأنَّ هذا من قبيل إقامة الشَّريعة ورفع المنكر وهو واجبٌ عند الإمكان، وإنَّما سقط في الحكم حين يظلم أو يفسق لأنَّ تغييره سيترتَّب عليه منكرٌ أعظم، ولهذا نصَّ كثيرٌ من أهل العلم الَّذين يرون حرمة الخروج على الحاكم الجائر على مشروعيَّة العزل حين يكون بهذه المثابة.

قال ابن بطَّال: «فأمَّا من رأى شيئًا من معارضة اللَّه ببدعةٍ أو قلب شريعةٍ، فليخرج من تلك الأرض ويهاجر منها، وإن أمكنه إمامٌ عدلٌ واتَّفق عليه جمهور النَّاس فلا بأس بخلع الأوَّل، فإن لم يكن معه إلَّا قطعةٌ من النَّاس أو ما يوجب الفرقة فلا يحلُّ له الخروج»[2].

وقال الغزاليُّ: «الَّذي نراه ونقطع أنَّه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل

---

(١) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٤٨٥- ٤٨٦) وفي سنده أسد بن عبداللَّه: في حديثه لين -كما في التَّقريب (٣٩٨)-، كما أنه لم يُسمِّ شيخه هنا.

(٢) شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٨/ ٢١٥).

عنه من هو موصوفٌ بجميع الشُّروط من غير إثارة فتنةٍ وتهييج قتالٍ، وإن لم يكن ذلك إلَّا بتحريك قتالٍ وجبت طاعته وحكم بإمامته لأنَّ ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالمًا بنفسه أو مستفتيًا من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره إذا افتقرنا إلى تهييج فتنةٍ لا ندري عاقبتها، وربَّما يؤدِّي ذلك إلى هلاك النُّفوس والأموال»(١).

وقال: «والإمام لا ينعزل بالفسق على الأصحِّ للمصلحة ولكن إن أمكن الاستبدال به من غير فتنةٍ فعله أهل الحلِّ والعقد»(٢).

وقال الإيجي: «وللأمَّة خلع الإمام بسببٍ يوجبه وإن أدَّى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرَّتين»(٣).

وقال الدَّاودي: «الَّذي عليه العلماء في أمراء الجور أنَّه إن قدر على خلعه بغير فتنةٍ ولا ظلمٍ وجب وإلَّا فالواجب الصَّبر»(٤).

وقال الآمدي: «إن لم يقدروا على عزله وخلعه إلَّا بفساد وهلاك النُّفوس وكانت المفسدة أعظم فالأولى التزام أدنى المحذورين»(٥).

وقال الجويني عن السُّلطان حين يعظم شرُّه وفساده: «فلا نطلق للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا فإنَّهم لو فعلوا لاصطلموا وأبيروا، وكان ذلك سببًا في زيادة المحن وإثارة الفتن ولكن إن اتَّفق رجلٌ مطاعٌ ذو أتباعٍ وأشياعٍ

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (٧٧).

(٢) الوسيط (٤/ ٤٨٤).

(٣) المواقف (٣/ ٥٩١).

(٤) فتح الباري (١٣/ ٨).

(٥) أبكار الأفكار (٥/ ١٩٠).

ويقوم محتسبًا آمرًا بالمعروف ناهيًا عن المنكر وانتصب لكفاية المسلمين ما دفعوا إليه فليمض في ذلك قدمًا»(١).

ولهذا اختلف العلماء في حكم عزل الفاسق غير أنَّه: «يستحقُّ العزل بالاتِّفاق»(٢).

فالمنع من الخروج لا يعني منع العزل حين يكون من وجهاء النَّاس وقادتهم ذوي الشَّوكة إن كان لديهم مقدرةٌ من دون فتنٍ واقتتال، فالفقهاء متَّفقون على استحقاقه للعزل، ونزاعهم إنَّما هو في القتال، وفي انعزاله مباشرةً من دون عزلٍ من أهل الحلِّ والعقد.

قال الماوردي: «واختلف أصحابنا في إكراه الإمام على قتل الظُّلم هل يخرج به من إمامته على وجهين، حكاهما ابن أبي هريرة.. أحد الوجهين أنَّه يخرج.. والثَّاني أنَّه لا يخرج بها من الإمامة حتَّى يخرجه منها أهل الحل والعقد»(٣). فالخلاف هو بين من يرى أنَّ الظُّلم يخلعه من الإمامة، وبين من لا يكون سببًا للخلع إلَّا بخلع أهل الحلِّ والعقد، وليس في منع الخلع مطلقًا.

وعند فقهاء الحنفيَّة: «وإذا قلَّد عدلًا ثمَّ جار وفسق لا ينعزل ولكن يستحقُّ العزل إذا لم يستلزم الفتنة»(٤).

الأمر الثَّاني: أنَّ خلاف الصَّحابة في الخروج وعدمه راجعٌ لتحقيق مناط

---

(١) الغياثي (٢٨٢).
(٢) شرح المقاصد (٥/ ٢٥٧).
(٣) الحاوي الكبير (١٢/ ٧٦).
(٤) انظر: المسامرة شرح المسايرة (١٦٧)، حاشية ابن عابدين (٢/ ٢٨٢-٢٨٣).

المصلحة والمفسدة، فمن رأى الخروج رأى أنَّ المصلحة تقتضيه ومن رفضه فللمفسدة الظَّاهرة، ولهذا كان نصيحة الرَّافضين للخروج تتركَّز غالبًا حول الفتنة، والنُّصوص الَّتي جاءت في النَّهي عن الخروج في غير الكفر هي معلَّلةٌ بسبب ما يحدث في الخروج من مفاسد وفتنٍ ومنكراتٍ تربو على المنكر الَّذي سبَّب الخروج.

* * *

المبحث الثَّالث
مبدأ الرَّقابة والمحاسبة في ضوء فقه الصَّحابة

من لوازم استقرار المشروعيَّة في أيِّ نظامٍ سياسيٍّ أن يكون ثَمَّ محاسبةٌ ورقابةٌ عليها، وحين تغيب الرَّقابة فإنَّ المشروعيَّة تكون قاصرةً، وكلَّما قويت الرَّقابة كان للمشروعيَّة قوَّتها ومكانتها، ولهذا قويت مشروعيَّة رأي الأكثريَّة في النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة لوجود قوَّةٍ رقابيَّةٍ عاليةٍ تحفظ هذه المشروعيَّة حتَّى تمكَّنت في وعي النَّاس وثقافتهم، والنِّظام السِّياسيُّ الإسلاميُّ هو أولى النُّظم بهذه الرَّقابة لاعتباراتٍ كثيرةٍ، فالرَّقابة أصلٌ شرعيٌّ محكمٌ لا بدَّ منه، والتَّهاون فيه تقصيرٌ في أساس النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ.

الأصول الشَّرعيَّة الدَّالَّة على الرَّقابة والمحاسبة:

الأصل الأوَّل:

نصوص الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، فالرَّقابة فردٌ من أفراد الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، حيث يكون أمام السُّلطة رقابةٌ قضائيَّةٌ ومجتمعيَّةٌ وسياسيَّةٌ تنكر عليها ما تقع من منكرٍ فتمنعها قبل وقوعه وتحاسبها عليه بعد وقوعه وتزيل آثاره، وتأمرها بالمعروف وتحاسبها على التَّقصير فيه.

وكلُّ ما جاء من الوعيد على ترك الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر يلحق النَّاس حين يقصِّروا في الرَّقابة والمحاسبة للسُّلطة.

الأصل الثَّاني:

ما جاء من النُّصوص في الصَّدع بكلمة الحقِّ، وقد سبق ذكر عددٍ منها.

الأصل الثَّالث: الشُّورى.

وليس في ذات الشُّورى ما يوجب الرَّقابة والمحاسبة، إنَّما يستلهم ويستفاد من كون أمورنا شورى، وما جاء في التَّأكيد على الشُّورى، أن يكون للنَّاس دورٌ في الرَّقابة والمحاسبة، فإن استشيروا فيما ليس بمحرَّمٍ على الحاكم فعله، فمشاركته وحضورهم فيما يحرم عليه أولى والزم.

الأصل الرَّابع: واجبات الإمامة.

وجود واجباتٍ على رئيس الدَّولة تقتضي بطبيعة الحال ضرورة إقامتها وأن يحاسب عليها كما يحاسب أيُّ شخصٍ على ترك الواجبات، لأنَّها من جنس المنكرات الَّتي أمرت الشَّريعة بتغييرها، كما أنَّ ما يخالف الشَّريعة منها فهو غير مشروعٍ ولا طاعة فيه، أمَّا أن يقال هي واجباتٌ من دون أيِّ ضمانٍ ولا محاسبةٍ ولا إنكارٍ فهذا ينافي كونه واجبًا.

كما أنَّ الطَّاعة للحاكم طاعةٌ في المعروف، وهي تعني عصيانه في المنكر، فتقبل في جانبٍ دون جانبٍ، وليست المحاسبة والمراقبة شيئًا سوى هذا.

ولهذا كان الصَّحابة يعترضون ويرفضون الانصياع للحكم الَّذي يرونه مخالفًا للشَّريعة وقد سبق سرد عددٍ من الآثار في ذلك.

الأصل الخامس: النَّصيحة.

كما روى تميم الدَّاري أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: الدِّين النَّصيحة، قلنا لمن؟

قال: للَّه ولكتابه ولرسوله ولأئمَّة المسلمين وعامَّتهم[١].

ويوضح مكانة النصيحة أن النبي ﷺ كان يبايع الصحابة عليها كما قال جرير ابن عبد اللَّه البجلي ﭬ: بايعت رسول اللَّه ﷺ على إقام الصَّلاة وإيتاء الزَّكاة والنُّصح لكلِّ مسلمٍ[٢].

والنَّصيحة في الشَّريعة الإسلاميَّة أصلٌ عظيمٌ هو أعظم من الرَّقابة والمحاسبة السِّياسيَّة المعاصرة، لأنَّه منهجٌ وسلوك حياةٍ لا يختصُّ بجانبٍ سياسيٍّ أو علاقةٍ معيَّنةٍ، فهي ثقافةٌ عامَّةٌ ودافعٌ ذاتيٌّ يدفع كلَّ مسلمٍ لأن يمحض النُّصح لأيِّ مسلمٍ ليدلَّه على خيرٍ أو يحذِّره من شرٍّ، ومن ذلك النُّصح لولاة الأمر، وليس للنُّصح طريقةٌ معيَّنةٌ، غير أنَّ الرَّقابة على الحكَّام ومنعهم من المحرَّمات ومحاسبتهم على إقامة حدود اللَّه هو من أعظم النُّصح لهم، لأنَّه يحقِّق الخير للحكَّام وللأمَّة.

وحين نتبع آثار الصَّحابة في النُّصح للحكَّام نجد تراثًا بديعًا في الصِّدق والنُّصح والتَّجرُّد للحقِّ.

فقد كان النُّصح منهج الصَّحابة في التَّعامل مع الحكَّام، فكانوا يعيبون من يتحدَّث عند السُّلطان بخلاف ما هو عليه فلا يكون معه صادقاً ناصحًا:

كما قال أناسٌ لابن عمر: إنَّا ندخل على سلطاننا فنقول لهم خلاف ما نتكلَّم إذا خرجنا من عندهم قال: كنَّا نعدُّها نفاقًا[٣].

وعن حذيفة قال: إيَّاكم ومواقف الفتن. قيل: وما مواقف الفتن يا أبا

---

(١) أخرجه مسلم (٥٥).
(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (٥٧) ومسلم (٥٦).
(٣) أخرجه البخاري (٧١٧٨).

عبد اللَّه؟ قال: أبواب الأمراء، يدخل أحدكم على الأمير فيصدِّقه بالكذب ويقول له ما ليس فيه[(١)].

وعن السَّائب بن يزيد أنَّ رجلًا قال لعمر بن الخطَّاب: لا أخاف في اللَّه لومة لائم خيرٌ لي أم أقبل على نفسي؟ فقال: أما من ولي من أمر المسلمين شيئًا فلا يخف في اللَّه لومة لائمٍ ومن كان خلوًا فليقبل على نفسه ولينصح لولي أمره[(٢)].

وكانوا يبادرون الأمراء بالنَّصيحة:

فعن أبي شريح أنَّه قال لعمرو بن سعيد وهو يبعث البعوث إلى مكَّة: ائذن لي أيُّها الأمير أحدِّثك قولًا قام به النَّبيُّ ﷺ الغد من يوم الفتح سمعته أذناي ووعاه قلبي وأبصرته عيناي حين تكلَّم به حمد اللَّه وأثنى عليه ثمَّ قال إنَّ مكَّة حرَّمها اللَّه ولم يحرِّمها النَّاس فلا يحلُّ لامرئٍ يؤمن باللَّه واليوم الآخر أن يسفك بها دمًا ولا يعضد بها شجرةً فإن أحدٌ ترخَّص لقتال رسول اللَّه ﷺ فيها فقولوا إنَّ اللَّه قد أذن لرسوله ولم يأذن لكم وإنَّما أذن لي فيها ساعةً من نهارٍ ثمَّ عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس وليبلغ الشَّاهد الغائب[(٣)].

---

(١) أخرجه معمر في جامعه (٢٠٦٤٣- مصنف عبدالرّزاق) -ومن طريقه أبو نعيم في الحلية (١/ ٢٧٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (٨٩٦٥)، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم (١١٠٣)- وفي سنده ضعف ففيه عمارة بن عبد الكوفي: مقبول -كما في التقريب (٤٨٥٣)-.

(٢) أخرجه معمر في جامعه (٢٠٦٩٣- مصنف عبدالرّزاق) - ومن طريقه سعيد بن منصور (٨٤٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (٧١٥٥)-. بإسناد صحيح.

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (١٠٤) ومسلم (١٣٥٤).

وأخَّر عمر بن عبد العزيز الصَّلاة يومًا فدخل عليه عروة بن الزُّبير فأخبره أنَّ المغيرة بن شعبة أخَّر الصَّلاة يومًا وهو بالعراق فدخل عليه أبو مسعود الأنصاري فقال ما هذا يا مغيرة؟ أليس قد علمت أنَّ جبريل ﷺ نزل فصلَّى فصلَّى رسول اللَّه ﷺ ثم صلَّى[(١)].

وعن سعيد المقبري عن أبيه قال: كنَّا في جنازةٍ فأخذ أبو هريرة ﷺ بيد مروان فجلسا قبل أن توضع فجاء أبو سعيد ﷺ فأخذ بيد مروان فقال قم فواللَّه لقد علم هذا أنَّ النَّبيَّ ﷺ نهانا عن ذلك فقال أبو هريرة صدق[(٢)].

وعن سليمان بن يسار عن أبي هريرة أنَّه قال لمروان: أحللتَ بيع الرِّبا؟ فقال مروان ما فعلت. فقال أبو هريرة: أحللتَ بيع الصِّكاك وقد نهى رسول اللَّه ﷺ عن بيع الطَّعام حتَّى يستوفى قال فخطب مروان النَّاس فنهى عن بيعها قال سليمان: فنظرت إلى حرسٍ يأخذونها من أيدي النَّاس[(٣)].

وينتهزون كلَّ الأوقات لذلك، كوقت عيادة السُّلطان له حين يكون مريضًا:

فلمَّا عاد عبيدُ اللَّه بن زياد معقلَ بن يسار في مرضه الَّذي مات فيه قال له معقل: إنِّي محدِّثك حديثًا سمعته من رسول اللَّه ﷺ سمعت النَّبيَّ ﷺ يقول: «ما من عبدٍ استرعاه اللَّه رعيَّةً فلم يحطها بنصيحةٍ إلَّا لم يجد رائحة الجنَّة»[(٤)].

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٥٢١) ومسلم (٦١٠).
(٢) أخرجه البخاري (١٣٠٩).
(٣) أخرجه مسلم (١٥٢٨).
(٤) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧١٥٠) ومسلم (١٤٢).

وعن مصعب بن سعد قال: دخل عبد اللّه بن عمر على بن عامر يعوده وهو مريضٌ فقال ألا تدعو اللّه لي يا ابن عمر؟ قال: إنّي سمعت رسول اللّه ﷺ يقول لا تقبل صلاةٌ بغير طهورٍ ولا صدقةٌ من غلولٍ. وكنت على البصرة[(١)]

ويدخلون على الأمراء فينصحونهم ويذكّرونهم باللّه:

فعن عائذ بن عمرو وكان من أصحاب رسول اللّه ﷺ دخل على عبيد اللّه بن زياد فقال: أي بني، إنّي سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: «إنَّ شرَّ الرِّعاء الحطمة فإيَّاك أن تكون منهم». فقال له: اجلس، فإنَّما أنت من نخالة أصحاب محمَّدٍ ﷺ. فقال: وهل كانت لهم نخالةٌ؟ إنَّما كانت النُّخالة بعدهم وفي غيرهم[(٢)].

وأتى عبدُ اللّه بن عمر عبدَ اللّه بن الزُّبير فقال: يا ابن الزُّبير، إيَّاك والإلحاد في حرم اللّه، فإنِّي سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: سيلحد فيه رجلٌ من قريش لو أنَّ ذنوبه توزن بذنوب الثَّقلين لرجحت عليه فانظر لا تكونه[(٣)].

وركب أبو بكرة إلى معاوية فقال: يا معاوية إنَّ النَّاس لم يعطوك بيعتهم على قتل الأطفال؟ قال: وما ذاك يا أبا بكرة؟ قال: بسرٌ يريد قتل أولاد زياد. فكتب معاوية إلى بسرٍ أن خلِّ من بيدك من ولد زياد[(٤)].

---

(١) أخرجه مسلم (٢٢٤).

(٢) أخرجه مسلم (١٨٣٠).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٠٦٨٧)، (٣٧٣٣٢)، وأحمد (٦٢٠٠)، والحاكم (٢/ ٤٢٠) وقال عقبه: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجوه وفي سنده مقال.

(٤) أخرجه الطّبري في تاريخه (٥/ ١٦٩- ١٧٠) وفي سنده ضعف.

وعن أبي مريم الأزدي قال: دخلت على معاوية فقال: ما أنعمنا بك أبا فلان. وهي كلمةٌ تقولها العرب. فقلت: حديثًا سمعته أخبرك به، سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: من ولّاه اللّه عزّ وجلّ شيئًا من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلّتهم وفقرهم احتجب اللّه عنه دون حاجته وخلّته وفقره. قال فجعل رجلًا على حوائج النّاس(١).

وقام عبد الملك بن مروان من اللّيل فدعا خادمه فكأنّه أبطأ عليه فلعنه فلمّا أصبح قالت له أم الدّرداء سمعتك اللّيلة لعنت خادمك حين دعوته فقالت سمعت أبا الدّرداء يقول قال رسول اللّه ﷺ لا يكون اللّعانون شفعاء ولا شهداء يوم القيامة(٢).

ويراسلونهم بما يرون من الأمور الموجبة للنّصح:

فعن عطاء أنّ ابن عبّاسٍ أرسل إلى ابن الزّبير أوّل ما بويع له أنّه لم يكن يؤذّن للصّلاة يوم الفطر فلا تؤذّن لها. قال: فلم يؤذّن لها ابن الزّبير يومه وأرسل إليه مع ذلك إنّما الخطبة بعد الصّلاة وإنّ ذلك قد كان يفعل. قال: فصلّى بن الزّبير قبل الخطبة(٣).

وبناءً عليه، فمسلك النّصح والصّدق هو منهج الصّحابة السّياسيّ في معاملة الحكّام، وحين يستفاد من الأدوات المعاصرة في الرّقابة

---

(١) أخرجه أحمد (١٨٠٣٣)، وأبو داود (٢٩٤٨)، والتّرمذي (١٣٣٣) وقال: غريب، والحاكم (٤/ ١٠٥- ١٠٦) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وإسناده صحيح، والحديث صححه الألباني في السّلسلة الصّحيحة (٢/ ٢٠٥) رقم: (٦٢٩).
(٢) أخرجه مسلم (٢٥٩٨).
(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (٩٥٩) ومسلم (٨٨٦).

والمحاسبة فيضاف إلى العمق الإسلاميّ في قيم النُّصح والإخلاص، فمثل هذا حريٌّ بأن ينتج نظامًا بديعًا يفوق ما عند النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة الَّتي لا تملك مثل هذا المخزون في الدَّوافع الذَّاتيَّة.

الأصل السَّادس: التَّعاون على البرِّ والتَّقوى

فقد جاء في الشَّريعة الأمر بالتَّعاون على البرِّ والتَّقوى والنَّهي عن التَّعاون على الإثم والعدوان كما قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾ [المائدة: ٢] والرَّقابة والمحاسبة هو تعاونٌ على الخير وتركه تعاونٌ على الإثم.

الأصل السَّابع: طبيعة عقد الإمامة.

الإمامة ليست شأنًا خاصًّا بالحاكم يفعل فيها ما يشاء، بحيث يكون سؤال الرَّقابة والمحاسبة غريبًا، بل هي لمصلحة المسلمين جميعًا وهذا يقتضي الرَّقابة والمحاسبة لتكون محقَّقةً فعلًا لمصلحة المسلمين.

كما أنَّ الإمامة هي ولايةٌ لإقامة الدِّين وسياسة الدُّنيا وتحقيق أوامر الشَّريعة ومنع المظالم، وهذا يقتضي المحاسبة لضمان تحقيق هذه المقاصد.

وأيضًا فعقد الإمامة حقٌّ للأمَّة، والإمام وكيلٌ عنها وهذا يقتضي أن يكون للأمَّة حقٌّ في الرَّقابة والمحاسبة، وبما أنَّها الأصل فلها إذن حقُّ الرَّقابة على هذه الولاية[١].

وأيضًا: فالنَّاس يبايعون الإمام على شرط أن يطبِّق الشَّريعة ومن حقِّها

---

(١) انظر: الدَّولة القانونية، لمنير البياتي (٤٨٠).

محاسبته على هذا الشّرط[١].

ولهذا فالولاية وكالةٌ من النّاس للحاكم، وإلّا فيبقى المال الّذي يديره الحاكم للنّاس هو مالهم أو مال اللّه كما جاءت في ذلك نصوص كثيرة، كقول عمر بن الخطّاب رضي الله عنه:

«وأيم اللّه إنّهم ليرون أنّي قد ظلمتهم إنّها لبلادهم فقاتلوا عليها في الجاهليّة وأسلموا عليها في الإسلام والّذي نفسي بيده لولا المال الّذي أحمل عليه في سبيل اللّه ما حميت عليهم من بلادهم شبرًا»[٢].

قال ابن تيمية: «وقول القائل كيف تجوز إمامة من يستعين على تقويمه بالرّعيّة؟

كلام جاهلٍ بحقيقة الإمامة فإنّ الإمام ليس هو ربًّا لرعيّته حتّى يستغنى عنهم ولا هو رسول اللّه إليهم حتّى يكون هو الواسطة بينهم وبين اللّه وإنّما هو والرّعيّة شركاء يتعاونون هم وهو على مصلحة الدّين والدُّنيا فلا بدّ من إعانتهم ولا بدّ لهم من إعانته»[٣].

الأصل الثّامن: مسؤولية النّاس عن خطاب الشّارع.

فالأوامر الشّرعيّة متّجهةٌ إلى الأمّة، فهي مسؤولةٌ عن تنفيذ أوامر الشّريعة المتّجهة إليها في خطاب الشّارع[٤].

---

(١) انظر: الدّولة القانونية (٤٨٠).

(٢) أخرجه البخاري (٣٠٥٩)، وانظر في نصوص بعض الصحابة في هذا التصرف: المال العام، لخالد الماجد (٣٨-٤١).

(٣) منهاج السّنة النّبوية (٥/٤٦٣).

(٤) انظر: الدّولة القانونية، لمنير البياتي (٤٨٠).

فلا يصحُّ للنَّاس أن يتركوا ذلك بسبب أنَّ الإمام هو المسؤول، بل إنَّ طاعة المسؤولين ولو خالفوا الشَّريعة مذمومٌ شرعًا: ﴿وَقَالُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب: ٦٧].

فلم تكن طاعتهم عذرًا لهم، إذ يجب عليهم أن يقوموا بأمر الشَّارع.

ولهذا نصَّ أهل العلم أنَّ ولي الأمر إن فرَّط في إقامة الشَّريعة وقدر النَّاس على بعض هذه فإنَّه يجب عليهم القيام بذلك(١).

قال ابن تيمية: «وكذلك لو فرض عجز بعض الأمراء عن إقامة الحدود والحقوق أو إضاعته لذلك لكان ذلك الفرض على القادر عليه»(٢).

الأصل التَّاسع: حقُّ الأمَّة في العزل والخروج.

سواءٌ قيل بالكفر أو الفسق فهذا يدلُّ على أنَّ حال الحاكم متابعٌ من قبل الأمَّة لحدِّ إنهاء ولايته إن خالف.

الأصل العاشر: سنَّة النَّبيِّ ﷺ وخلفائه الرَّاشدين.

فقد كان النَّبيُّ ﷺ يحاسب عمَّاله، فعن أبي حميد السَّاعدي ﵁ قال استعمل رسول اللَّه ﷺ رجلًا من الأسد على صدقات بني سليم يدعى ابن اللَّتبية فلمَّا جاء حاسبه(٣).

ووقف الرَّسول ﷺ على المنبر فقال للنَّاس: من كنت جلدت له ظهره فهذا ظهري فليستقد منه، ألا ومن كنت شتمت له عرضًا فهذا عرضي

---

(١) انظر: التصرف في المال العام (٣٥١).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٤/١٧٦).

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (١٥٠٠) ومسلم (١٨٣٢).

فليستقد منه(١).

ولما ضرب رسول اللَّه ﷺ سوادًا بقضيبٍ في بطنه قال: القصاص يا رسول اللَّه، فكشف عن بطنه فأقبل يقبِّله(٢).

وكان الصَّحابة ﷺ يراجعون رسول اللَّه ﷺ ويبدون رأيهم له، مع كونه مستغنيًا عنهم بالوحي، فسنَّ لهم هذا ليقتدي به الحكَّام من بعده بأن يسمعوا من النَّاس ويحتملوا نصحهم، فإذا طلب النَّبيُّ ﷺ الشُّورى فغيره من بابٍ أولى، وإذا روجع النَّبيُّ ﷺ فغيره من بابٍ أولى، ولهذا لمَّا سئل سعيد بن المسيب عن ما يروى من أنَّ الخليفة لا يناشد، قال: أفيناشد رسول اللَّه ولا يناشد الخليفة؟!(٣)

وهي من سنَّة الخلفاء الرَّاشدين:

فقد كان منهج الرَّقابة والمحاسبة عميقًا في هدي الخلفاء الرَّاشدين:

فقد عرض أبو بكرٍ ﷺ على النَّاس في أوَّل خلافته، وفي أوَّل خطبةٍ

---

(١) أخرجه البزار (٢١٥٤)، والطَّبري في تاريخه (٣/ ١٨٩- ١٩٠)، والعقيلي في الضُّعفاء (٣/ ٤٨٢)، والطَّبراني في الكبير (٦/ رقم (٧١٨)، والأوسط (٢٦٢٩) وفي سنده ضعف، والحديث ضعفه الألباني كما في السِّلسلة الضَّعيفة (١٣/ ٦٤٣- ٦٤٤) رقم: (٦٢٩٧).

(٢) أخرجه عبد الرَّزاق (١٨٠٣٨)، (١٨٠٣٩)، وابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٥١٦)، وابن الأعرابي في القبل والمعانقة (٢٤)، (٢٥) من طريق الحسن البصري؛ به. وهذا سند مرسل، فالحسن لم يسمع من سواد. قال البخاري في التَّاريخ الكبير (٤/ ٢٠٢): "سواد بن عمرو، ولم يصح، حديثه مرسل".

(٣) أخرجه الفسوي في المعرفة والتَّاريخ (١/ ٥٥٧) والبلاذري في أنساب الأشراف (٨/ ٧٥).

علنيَّةٍ عن منهج الرَّقابة والمحاسبة الَّتي يعتمدها فقال: إن ضعفت فقوّموني وإن أحسنت فأعينوني[(١)].

وقال عمر بن الخطَّاب في مجلسٍ وحوله المهاجرون والأنصار: أرأيتم لو ترخَّصت في بعض الأمور ما كنتم فاعلين؟ فقال بشير بن سعد: لو فعلت ذلك قوَّمناك تقويم القدح فقال عمر: أنتم إذًا أنتم[(٢)].

وعن حذيفة قال: دخلت على عمر وهو قاعدٌ على جذعٍ في داره وهو يحدِّث نفسه فدنوت منه فقلت: ما الَّذي أهمَّك يا أمير المؤمنين؟ فقال: هكذا وأشار بها، فقلت: ما الَّذي يهمُّك؟ والله لو رأينا منك أمرًا ننكره لقوَّمناك، قال: الله الَّذي لا إله إلَّا هو، لو رأيتم منِّي أمرًا تنكرونه لقوَّمتموه؟ فقلت: الله الَّذي لا إله إلَّا هو، لو رأينا منك أمرًا ننكره لقوَّمناك، قال: ففرح فرحًا شديدًا، وقال: الحمد لله الَّذي جعل فيكم أصحاب محمَّدٍ من الَّذي إذا رأى منِّي أمرًا ينكره قوَّمني[(٣)].

وخرج عمر بن الخطَّاب يومًا حتَّى أتى المنبر وقد كان اشتكى شكوىً له فنعت له العسل وفي بيت المال عكَّة فقال: إن أذنتم لي فيها أخذتها وإلَّا

---

(١) أخرجه ابن إسحاق - كما في سيرة ابن هشام (٢/ ٦٦٠- ٦٦١) - عن الزّهري، عن أنس بن مالك؛ به مطولا، وهو صحيح لغيره. وقد ذكر ابن كثير في البداية والنّهاية (٨/ ٩٠) الأثر بالسّند المذكور آنفا، وأعقبه بقوله: "وهذا إسناد صحيح".

(٢) أخرجه البخاري في التّاريخ الكبير (٢/ ٩٨)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (١٠/ ٢٩٢) بإسناد صحيح.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٤٤٨٨) بإسناد حسن، وفيه يحيى بن عيسى، وهو صدوق يخطئ، ورُمي بالتّشيع -كما في التّقريب (٧٦١٩)-.

فإنَّها عليَّ حرامٌ. فأذنوا له فيها[١].

وكان بين عمر بن الخطَّاب وبين رجلٍ كلامٌ، فقال له: اتَّقِ اللَّه، فقال رجلٌ: أتقول لأمير المؤمنين اتَّقِ اللَّه؟ فقال عمر: دعه فليقلها لي، نعم ما قال، ثمَّ قال عمر: لا خير فيكم إن لم تقولوها، ولا خير فينا إن لم نقبلها منكم[٢].

ومن طريف ما يروى عن عمر بن الخطَّاب في تربية النَّاس على الإنكار على كلِّ أحدٍ ولو كان الخليفة نفسه، أنَّه قال لرهطٍ فيهم أُبي بن كعب: اتل هذه الآية، قال: آية المواريث، قال: فجعل الرَّجل يتلوها فإذا فرغ قال له عمر: كذبت، فيسكت ثمَّ يقول لآخر: اتلها، فإذا تلاها قال له: كذبت حتَّى أتى على أُبي بن كعبٍ ﷺ فقال له: اتلها، فتلاها، فقال عمر: كذبت، فقال أُبي: لا، بل كذبتَ، فبكى عمر عند ذلك وقال: إنَّما نظرت هل بقي أحدٌ ينكر منكرًا[٣].

ولظهور هذا، كان الرَّجل يقول لمعاوية: واللَّه لتستقيمنَّ يا معاوية أو لنقوِّمنَّك. فيقول: بماذا؟ فيقول: بالخشب فيقول: إذًا أستقيم[٤].

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٢٧٦)، والبلاذري في أنساب الأشراف (١٠/ ٣٠٨- ٣٠٩)، والطَّبري في تاريخه (٤/ ٢٠٨) وفي سنده رجل من بني سلمة لم يُسمَّ.

(٢) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٢/ ٧٧٣) من طريق الحسن البصري، عن عمر؛ به. وهذا مرسل، فالحسن لم يدرك عمر بن الخطاب.

(٣) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٢/ ٧٧٣) من طريق حميد بن هلال، قال: قال عمر، الأثر. وهذا مرسل، فحميد في الطَّبقة الثَّالثة، فيبعد سماعه من عمر.

(٤) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٥٩/ ١٨٤) من طريق عبداللَّه بن عون، قال: كان الرَّجل يقول لمعاوية؛ به. وهذا مرسل، فابن عون لم يسمع من أنس بن مالك الَّذي تأخرت وفاته فسماعه من معاوية أبعد.

وخطب معاوية رضي الله عنه في يوم جمعةٍ فقال: إنَّما المال مالنا والفيء فيئنا، من شئنا أعطينا ومن شئنا منعنا! فلم يردَّ عليه أحدٌ، فلمَّا كانت الجمعة الثَّانية قال مثل مقالته، فلم يردَّ عليه أحدٌ، فلما كانت الجمعة الثَّالثة قال مثل مقالته، فقام إليه رجلٌ ممن شهد المسجد فقال: كلَّا بل المال مالنا والفيء فيئنا من حال بيننا وبينه حاكمناه بأسيافنا، فلمَّا صلَّى أمر بالرَّجل فأدخل عليه فأجلسه معه على السَّرير ثمَّ أذن للنَّاس فدخلوا عليه ثمَّ قال: أيُّها النَّاس إنِّي تكلَّمت في أوَّل جمعةٍ فلم يردَّ عليَّ أحدٌ، وفي الثَّانية فلم يردَّ عليَّ أحدٌ، فلما كانت الثَّالثة أحياني هذا أحياه اللَّه، ورسول اللَّه يقول: سيأتي أقوامٌ يتكلَّمون فلم يردَّ عليهم يتقاحمون في النَّار تقاحم القردة فخشيت أن يجعلني اللَّه منهم فلما ردَّ عليَّ هذا أحياني أحياه اللَّه ورجوت أن لا يجعلني اللَّه منهم[1].

ومن منهج الرَّقابة مشاركة كبار الصَّحابة للخلفاء في مهام الحكم:

فعن عطاء بن السَّائب قال: لما استخلف أبو بكرٍ أصبح غاديًا إلى السُّوق وعلى رقبته أثوابٌ يتَّجر بها فلقيه عمر بن الخطَّاب وأبو عبيدة بن الجراح فقالا له: أين تريد يا خليفة رسول اللَّه؟ قال: السُّوق. قالا: تصنع ماذا وقد ولِّيت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالي؟ قالا له: انطلق حتَّى نفرض لك شيئًا. فانطلق معهما ففرضوا له كلَّ يومٍ شطر شاةٍ وما كسوه

(١) أخرجه أبو يعلى (٧٣٨٢)، والطَّبراني في الكبير (١٩/ رقم (٩٢٥)، والأوسط (٥٣١١)، وأبو الشَّيخ في أمثال الحديث (٢٧١) بإسناد حسن، وفي سنده أبو قَبِيل حيي بن هانئ، صدوق يهم -كما في التَّقريب (١٦٠٦)-. والحديث حسنه الألباني في السّلسلة الصّحيحة (٤/ ٣٨٩) رقم (١٧٩٠).

في الرَّأس والبطن فقال عمر: إليَّ القضاء. وقال أبو عبيدة: وإليَّ الفيء[١].

وعن عمرو بن ميمون عن أبيه قال: لما استخلف أبو بكرٍ جعلوا له ألفين فقال: زيدوني فإنَّ لي عيالًا وقد شغلتموني عن التِّجارة[٢].

وكانوا يحاسبون العمال والأمراء، ويقيمون عليهم العقوبات والحدود، وإذا جاز محاسبتهم جاز محاسبة من فوقهم:

فحين اشتكى أحد النَّاس إلى أبي بكرٍ أنَّ أميره قطع يده ظلمًا، قال: واللَّه لئن كنت صادقًا لأقيدنك به[٣].

ومن عدل عمر ﷺ وحكمه الرَّشيد أنَّه قعَّد في الحكم قاعدةً جليلةً تقرِّر أنَّ الخليفة الَّذي لا يرفع المظلمة الَّتي تصله عن أمرائه أنَّه ظالمٌ مثلهم، فعن ابن المسيب عن عمر قال: أيُّما عاملٌ لي ظلم أحدًا فبلغتني مظلمته فلم أغيِّرها فأنا ظلمته[٤].

ولهذا كان ﷺ يقول: من ظلمه أميره فلا أمرة عليه دوني[٥].

وحاول شخصٌ قتل عثمان فقال: ويحك، علام تقتلني؟ قال ظلمني عاملك باليمن، قال: ألا رفعت ظلامتك إليَّ فإن لم أنصفك أو أعديك

---

(١) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٢) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه عبدالرَّزاق (١٨٧٧٤) -ومن طريقه الدَّارقطني (٣٤٠٣)، والبيهقي (٨/ ٨٨)- بإسناد صحيح.

(٤) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٣٠٥) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم.

(٥) أخرجه الطَّبري في تاريخه (٤/ ٢٠٣)، والخلال في السّنة (٦٤) بإسناد صحيح.

على عاملي أردت ذلك منّي[١].

وقال عمر بن الخطّاب: أرأيتم إن استعملت عليكم خير من أعلم وأمّرته بالعدل أقضيت ما عليّ؟ قالوا: نعم قال: لا، حتّى أنظر في عمله أعمل ما أمرته أم لا[٢].

وخطب عمر يوم الجمعة فقال: اللّهمّ إنّي أشهدك على أمراء الأمصار وإنّي إنّما بعثتهم عليهم ليعدلوا عليهم وليعلّموا النّاس دينهم وسنّة نبيّهم ﷺ ويقسّموا فيهم فيئهم ويرفعوا إلي ما أشكل عليهم من أمرهم[٣].

وخطب عمر فقال: من كان بحضرتنا باشرناه بأنفسنا ومهما غاب عنّا ولينا أهل القوّة والأمانة فمن يحسن نزده حسنًا ومن يسيء نعاقبه[٤].

عن أبي فراس قال: خطبنا عمر بن الخطّاب رضي الله عنه فقال في خطبته: ألا وإنّي لم أبعث إليكم عمّالي ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن بعثتهم ليعلّموكم دينكم وسننكم، فمن فعل به غير ذلك فليرفعه إليّ فأقصّه منه فقام عمرو بن العاص رضي الله عنه فقال: يا أمير المؤمنين لو أنّ رجلًا أدّب بعض رعيّته أكنت مقتصّه منه؟ فقال: إي والّذي نفسي بيده لأقصّنّه منه،

---

(١) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ١٠٢٧- ١٠٢٨) من طريق عمران بن عبدالله بن طلحة، وهذا مرسل، فعمران ليست له رواية عن أحد من الصّحابة.

(٢) أخرجه عبد الرّزاق (٢٠٦٦٥) -ومن طريقه البيهقي (٨/ ٢٨٢)- من طريق طاوس، أن عمر قال، وهذا مرسل، فطاوس لم يدرك عمر.

(٣) أخرجه مسلم (٥٦٧).

(٤) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٢٧٤) من طريق الحسن البصري، أن عمر قال؛ به. وهذا مرسل، فالحسن لم يدرك عمر بن الخطاب.

وقد رأيت رسول اللَّه ﷺ أقصَّ من نفسه(١).

وعن جرير، أنَّ رجلًا كان ذا صوتٍ ونكايةٍ على العدو مع أبي موسى فغنموا مغنمًا فأعطاه أبو موسى نصيبه ولم يوفِّه، فأبى أن يأخذه إلَّا جميعًا، فضربه عشرين سوطًا وحلق رأسه، فجمع شعره وذهب به إلى عمر ﵁، فكتب عمر ﵁ إلى أبي موسى: سلامٌ عليك، أمَّا بعد، فإنَّ فلان ابن فلان أخبرني بكذا وكذا، وإنِّي أقسم عليك إن كنت فعلت ما فعلت في ملأٍ من النَّاس جلست له في ملأٍ من النَّاس فاقتصَّ منك، وإن كنت فعلت ما فعلت في خلاءٍ فاقعد له في خلاءٍ فليقتصَّ منك(٢).

وعن زيد بن وهب، قال: خرج عمر ﵁ ويداه في أذنيه وهو يقول: يا لبيكاه، يا لبيكاه، قال النَّاس: ما له؟ قال: جاءه بريدٌ من بعض أمرائه أنَّ نهرًا حال بينهم وبين العبور، ولم يجدوا سفنًا، فقال أميرهم: اطلبوا لنا رجلًا يعلم غور الماء، فأتي بشيخٍ فقال: إنِّي أخاف البرد وذاك في البرد، فأكرهه فأدخله، فلم يلبثه البرد، فجعل ينادي: يا عمراه يا عمراه فغرق، فكتب إليه، فأقبل فمكث أيَّامًا معرضًا عنه، وكان إذا وجد على أحدٍ منهم فعل به ذلك، ثمَّ قال: ما فعل الرَّجل الَّذي قتلته؟ قال: يا أمير المؤمنين ما تعمَّدت قتله، لم نجد شيئًا يعبر فيه، وأردنا أن نعلم غور الماء، ففتحنا كذا

---

(١) أخرجه أحمد (٢٨٦)، وأبو داود (٤٥٣٧)، والنسائي (٤٧٧٧)، والبيهقي (٨/ ٨٦)، (٩/ ٥٠) بسند فيه ضعف، والحديث ضعفه الألباني في ضعيف سنن أبي داود (١٠/ ٣٧).

(٢) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٨٠٩)، والبيهقي (٨/ ٨٩) وفي سنده ضعف، ففيه عطاء بن السّائب، مع صدقه وحفظه إلا أنه اختلط، والرّاوي عنه هنا: حماد بن سلمة، سمع منه قبل الاختلاط، وبعده.

وكذا، وأصبنا كذا وكذا، فقال عمر ﷺ : لرجلٌ مسلمٌ أحبُّ إليَّ من كلِّ شيءٍ جئت به ، لولا أن تكون سنَّةً لضربت عنقك، اذهب فأعط أهله ديته، واخرج فلا أراك[١].

وقال عمرو بن العاص ﷺ لرجلٍ من تجيب: يا منافق، فقال التَّجيبي: ما نافقت منذ أسلمت، ولا أغسل لي رأسًا ولا أدهنه حتَّى آتي عمر ﷺ ، فأتى عمر ﷺ فأرسل عمر إلى عمرو بن العاص أنَّه إن أقام عليك شاهدين أن يضربك أربعين أو سبعين، فلمَّا أقام عليه الشُّهود، أمكنه عمرو بن العاص من السَّوط وجلس بين يديه، قال: أتقدر أن تمتنع منِّي بسلطانك ؟ قال: لا، فامض لما أمرت به قال: فإنِّي أدعك للَّه[٢].

وأقام عمر الحدَّ على قدامة بن مظعون وهو أمير البحرين[٣].

كما حاسب عمر عياض بن غنم، وشرحبيل بن السَّمط، وغيرهما[٤].

ولما بنى سعد بن أبي وقَّاص بابًا بينه وبين النَّاس أمر عمر بن الخطَّاب بحرقه[٥].

---

(١) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٨١٢)، والبيهقي (٨/ ٥٥٩) بإسناد صحيح.

(٢) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٨٠٧- ٨٠٨) من طريق عبدالملك بن أبي القاسم، قال: قال عمرو؛ به. وهذا مرسل، فعبدالملك هذا لم يدرك عمر بن الخطاب.

(٣) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٨٤٢- ٨٤٤) بإسناد صحيح، وفيه قصة طويلة.

(٤) انظر: تاريخ المدينة لابن شبة (٣/ ٨١٧- ٨١٨)، وأثر محاسبته لعياض: صحيح الإسناد، وأثر محاسبته لشرحبيل: حسن الإسناد.

(٥) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٥/ ٦٢) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم، والأثر صححه ابن تيمية في الحسبة (ص: ٥٦- ٥٧).

وعن ابن سيرين أنَّ عمر بن الخطَّاب استعمل أبا هريرة على البحرين فقدم بعشرة آلافٍ فقال له عمر: استأثرتَ بهذه الأموال[١].

وكان لعمر منهجٌ خاصٌ في الرَّقابة ومحاسبة العمَّال إذ يبعث إلى عمَّاله عند رأس كلِّ سنَّةٍ فيقدمون عليه فيسألهم عن النَّاس وما وراءهم، فمن أراد أن يردَّه ردَّه، ومن أراد أن يعزله حبسه عنده[٢].

كما كان عمر يشاطر عمَّاله فيأخذ نصف أموالهم[٣].

كما كان له رسولٌ خاصٌ للعمَّال وهو محمَّد بن مسلمة[٤].

وعن نوفل بن مساحق قال: بينا عثمان بن حنيف يكلِّم عمر بن الخطَّاب - وكان عاملًا له - قال: فأغضبه فأخذ عمر من البطحاء قبضةً فرجمه بها فأصاب حجرٌ منها جبينه فشجَّه فسال الدَّم على لحيته فكأنَّه ندم فقال: امسح الدَّم عن لحيتك فقال: لا يهولنك هذا يا أمير المؤمنين، فواللّه لما انتهكت ممَّن وليتني أمره أشدُّ ممَّا انتهكت منِّي. قال فكأنَّه أعجب عمر ذلك منه وزاده عنده خيرًا[٥].

---

(١) أخرجه معمر في جامعه (٢٠٦٥٩- مصنف عبدالرّزاق)، وأبو عبيد في الأموال (٦٦٧)، والحاكم (٢/ ٣٧٨)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ٣٨٠)، وهو صحيح إلى ابن سيرين، فإن كان ابن سيرين سمعه من أبي هريرة؛ فهو صحيح الإسناد.

(٢) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٨٠٦) وفي سنده نوح بن جابر، كان ضعيفا - كما في اللّسان (٨/ ٢٩٤)-.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى (٣/ ٣٠٧) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم.

(٤) انظر: البداية والنّهاية (٧/ ١٢١).

(٥) أخرجه معمر في جامعه (٢٠٦٩١- مصنف عبدالرّزاق) -ومن طريقه الطّبراني في الكبير (٩/ رقم (٨٣٠٨) بإسناد صحيح.

وقال عليٌّ لقاضيه شريح: أفي كتاب اللَّه وجدت هذا أم في سنَّة رسول اللَّه؟[١].

مراعاة شكاوى النَّاس في أمرائهم، وعزل من لا يرغبون:

وقال عمر بن الخطَّاب مبيِّنًا سياسته الَّتي تراعي هذا الأصل: هان شيءٌ أصلح به قومًا أن أبدلهم أميرًا مكان أميرٍ[٢].

وعن جابر بن سمرة قال: شكا أهل الكوفة سعدًا إلى عمر رضي الله عنه فعزله واستعمل عليهم عمارًا، فشكوا حتَّى ذكروا أنَّه لا يحسن يصلِّي فأرسل إليه فقال: يا أبا إسحاق إنَّ هؤلاء يزعمون أنَّك لا تحسن تصلِّي؟ قال أبو إسحاق: أما أنا واللَّه فإنِّي كنت أصلِّي بهم صلاة رسول اللَّه ﷺ ما أخرم عنها، أصلِّي صلاة العشاء فأركد في الأوليين وأخفُّ في الأخريين. قال: ذاك الظَّن بك يا أبا إسحاق. فأرسل معه رجلًا أو رجالًا إلى الكوفة فسأل عنه أهل الكوفة ولم يدع مسجدًا إلَّا سأل عنه[٣].

ولم يكتف عمر رضي الله عنه بمحاسبة سعدٍ بل أرسل رجالًا يسألون عنه أصحاب الشَّأن من أهل الكوفة، وهذا في غاية المحاسبة والتَّثبُّت لحفظ حقوق النَّاس.

---

(١) أخرجه البخاري في التَّاريخ الكبير (٢/ ١٩) -مختصرا-، ووكيع في أخبار القضاة (٢/ ١٩٦) -واللَّفظ له- من طريق حكيم بن عقال؛ به. وسنده صحيح.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطَّبقات الكبرى (٣/ ٢٨٤)، وابن شبة في تاريخ المدينة (٣/ ٨٠٥) من طريق الحسن البصري، عن عمر؛ به. وهذا مرسل، فالحسن لم يدرك عمر بن الخطاب.

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧٥٥) ومسلم (٤٥٣).

ومن الفقه السّياسيّ لعمر في هذه الواقعة: أنَّه مع ظهور براءة سعدٍ ممَّا نسب إليه، إلَّا أنَّه لم يعاقبهم فقد: «كاد يوقع بهم بأسًا، ثمَّ ترك ذلك خوفًا من أن لا يشكو أحدٌ أميرًا»(١).

وقال عثمان للمعترضين عليه: وأؤمّر عليكم من أحببتم(٢).

وقال: أمَّا عمَّالي فمن شئتم عزله فاعزلوه ومن رأيتم إقراره فأقرُّوه(٣).

وكان عثمان لا يعزل أحدًا إلَّا من شكاةٍ أو استعفاءٍ(٤).

وقال معاوية لأهل العراق بعدما عزل عنهم زيادًا: انهضوا فقد عزلته عنكم واطلبوا واليًا ترضونه(٥).

ولمَّا شكا أهل البصرة واليهم عزله معاوية وقال: اختاروا من تحبُّون أن أولّي بلدكم(٦).

وقال في وصيَّته ليزيد: وانظر أهل العراق فإن سألوك أن تعزل عنهم كلَّ يومٍ عاملًا فافعل فإنَّ عزل عاملٍ أحبُّ إليَّ من أن تشهر عليك مائة ألف سيفٍ(٧).

وقال ابن الزُّبير لأمّه أسماء رضي الله عنها مبيّنًا سياسته العادلة: إنَّ ابنك لم يتعمَّد

---

(١) البداية والنّهاية (٧/ ١٢١).
(٢) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.
(٣) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.
(٤) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.
(٥) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.
(٦) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.
(٧) إسناده ضعيف: تقدم تخريجه.

إتيان منكرٍ ولا عملًا بفاحشةٍ ولم يجر في حكم اللّٰه ولم يغدر في أمانٍ ولم يتعمَّد ظلم مسلمٍ ولا معاهدٍ، ولم يبلغني ظلمٌ عن عمَّالي فرضيت بل أنكرته[١].

وإذا كان الحاكم يحاسب عمَّاله، فالنَّاس أيضًا يجب أن يراقبوا الحاكم ويحاسبوه، فالمعاني الشَّرعيَّة الَّتي من أجلها يجب على الحاكم أن يحاسب عمَّاله هي نفسها توجب مراقبة الحاكم ومحاسبته.

كما أنَّ الأحكام الشَّرعيَّة تشمل الحاكم والمحكوم وقد سبق ذكر عددٍ من الآثار في ذلك.

الأصل الحادي عشر: الإنكار العلني المشتهر عن صحابة النَّبيّ ﷺ، وقد سبق سرد عددٍ من هذه الآثار، ودلالتها ظاهرةٌ في مشروعيَّة المحاسبة والمراقبة.

الأصل الثَّاني عشر: الأصول الشَّرعيَّة العامَّة من جلب المصالح ودفع المفاسد وكشف الضَّرر وسدِّ الذَّرائع، وتحقيق مقاصد الشَّريعة وحفظ الضَّرورات الكلِّيَّة، تقتضي قيام المحاسبة والرَّقابة.

فهذه أصولٌ شرعيَّةٌ متظافرةٌ تؤكِّد ضرورة المحاسبة والرَّقابة على أعمال الحكَّام في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ، وأمَّا كيفيَّة تحديد الأدوات المناسبة لتطبيق ذلك فهذا ممَّا يختلف باختلاف الزَّمان والمكان والأحوال، فلم تحدِّد الشَّريعة طرقًا معيَّنةً، لأنَّ هذا يرجع لخبرة النَّاس وتجاربهم،

---

(١) أخرجه الطّبري في تاريخه (٦/ ١٨٨) وفي سنده محمد بن عمر الواقدي، متروك كما تقدم.

والواجب عليهم أن يجتهدوا في اختيار أفضل الوسائل في ذلك، ومن ذلك الاستفادة من الوسائل الإجرائيَّة المعاصرة.

وفي النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة - كما سبق- طريقتان للرَّقابة رقابة دفعٍ أو إلغاءٍ لاحقٍ، فأيُّ الطَّريقين كان مقرَّرًا عند الصَّحابة؟

في حقيقة الأمر أنَّ هذا من جنس الإجراءات التَّفصيليَّة المتروكة للاجتهاد وليس من ضمن الجانب الموضوعيِّ المرتبط بالتَّشريع، فهو إجراءٌ شكليٌّ لكيفيَّة التَّعامل معه نظاميًا وسياسيًّا، فسواءٌ منع قبل وقوعه أو منع بعد وقوعه فحكمها سواء، ولا يقال إنَّ منعه قبل وقوعه هو المتعيِّن كما تمنع المنكرات إن قدر عليها، لأنَّنا لا نتحدَّث عن منكرٍ متيقَّنٍ منه فهنا يجب قبل وقوعه، بل عن قوانين وأفعالٍ، الأصل فيها السَّلامة والصِّحَّة وموافقة الشَّريعة فإن جاء ما يخالف وجب منعه، وإن رؤي أنَّ الأصلح هو التَّأكُّد من ذلك قبل فرض القوانين فلا بأس، أو رؤي أنَّ الأفضل جعل ذلك لاحقًا فلا بأس، إنَّما الواجب أن يلغى أيُّ قرارٍ مخالفٍ للشَّريعة.

❊ ❊ ❊

الفصل الثَّاني
الفصل بين السُّلطات

وفيه مبحثان:

المبحث الأوَّل: مفهوم الفصل بين السُّلطات في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر.

المبحث الثَّاني: الفصل بين السُّلطات في ضوء فقه الصَّحابة.

المبحث الأوَّل
مفهوم الفصل بين السُّلطات في النِّظام السِّياسي المعاصر

يعتبر الفصل بين السُّلطات من المبادئ الأساسيَّة الَّتي يقوم عليها النِّظام الدُّستوريُّ في الدُّول الدِّيمقراطيَّة المعاصرة اليوم(١).

حيث يقوم الفصل على توزيع الوظائف على سلطاتٍ مختلفةٍ، اشتهرت بالسُّلطات الثَّلاث والَّتي هي: «السُّلطة التَّشريعيَّة، السُّلطة التَّنفيذيَّة، السُّلطة القضائيَّة».

فما يتعلَّق بإصدار قواعد عامَّةٍ ملزمةٍ للجماعة تكون مهمَّته للسُّلطة التَّشريعيَّة، وما يتعلَّق بالمحافظة على النِّظام العامِّ للدَّولة وتقديم الخدمات العامَّة في ظلِّ القواعد القانونيَّة فهذه مهمَّة السُّلطة التَّنفيذيَّة، وما يتعلَّق بحلِّ المنازعات سلميًا فهو من مهمَّة السُّلطة القضائيَّة(٢).

والهدف من توزيع السُّلطات بهذه الطَّريقة هو الحدُّ من تغوُّل السُّلطة وتفرُّدها، بحيث لا تكون ثمَّ سلطةٌ مطلقةٌ بيد شخصٍ واحدٍ أو هيئةٍ واحدةٍ بما يؤدِّي إلى تمكُّنها وتفرُّدها، الَّذي هو ذريعةٌ لظلمها واستبدادها وتعدِّيها على الحقوق والحرِّيَّات الفرديَّة، فمع توزيع السُّلطات إلى هيئاتٍ مختلفةٍ يتمُّ تحديدٌ للسُّلطة بما يضمن خضوعها

---

(١) انظر: القانون الدّستوري والأنظمة السّياسية، لعبد الحميد متولي (١٨٤).
(٢) انظر: السّلطات الثّلاث، لسليمان الطّماوي (٣٩).

للقانون وامتثالها التام لتطبيقه[١].

فأساس الفصل في الدَّولة الحديثة يقوم على حماية الحرِّيَّة الفرديَّة حتَّى لا تتعدَّى عليها السُّلطة التَّنفيذيَّة، فتقيَّد بالقانون ويراقبها القضاء، وتقوم شرعيَّة الدَّولة على وجود قوانين يخضع لها الجميع ويبطل كلُّ ما عداها[٢].

وينسب هذا المبدأ عادةً إلى الفرنسيِّ مونتسكيو بسبب شرحه لها في كتابه روح الشَّرائع[٣]، وليس لأنَّه هو أوَّل من اخترعه فقد سبقه إلى ذلك جون لوك، بل قد وجد من قبل ذلك من عصر الفلاسفة اليونان عند أرسطو وأفلاطون، إنَّما لكونه هو أوَّل من أبرزه وشرحه وقدَّمه بشكلٍ متكاملٍ[٤].

كما يهدف هذا المبدأ إلى إضعاف الحكَّام بمجموعهم من خلال حدودٍ يضعها كلٌّ منهم للآخر حتَّى لا يهدِّد حرِّيَّات الأفراد وحقوقهم[٥].

ومعنى الفصل بين السُّلطات ليس أن تعمل كلُّ سلطةٍ مستقلَّةً عن الأخرى، بل أن تكون كلُّ سلطةٍ مستقلَّةً عن الأخرى بمعنى أن لا تعزل

(١) انظر: مبادئ القانون الدّستوري، للسيد صبري (١٦٩)، الأنظمة البرلمانية، لعصام سليمان (٣٠)، القانون الدّستوري والأنظمة السّياسية، لعبد الحميد متولي (١٨٥-١٨٧)، السّلطات الثلاث (٤٦٨)، وانظر: روح الشّرائع، لمونتسكيو (١/٢٢٨-٢٢٩)، مقالتان في الحكم المدني، لجون لوك (٢٠٢).

(٢) انظر: السّلطات الثلاث (٦٢٠).

(٣) انظر: روح الشّرائع (١/٢٢٨).

(٤) انظر: تاريخ الفكر الغربي، لغنار سكيربك ونلز غيلجي (٥٢٢-٥٢٣)، مبادئ القانون الدّستوري، للسيد صبري (١٦٦)، السّلطات الثلاث (٤٦٨)، نظرية الدّولة، لطعيمة الجرف (٥٨٠)، وانظر: في السّياسة لأرسطو (٣٩١-٤١٢).

(٥) انظر: القانون الدّستوري والأنظمة السّياسية، لعبد الحميد متولي.

إحداها الأخرى ولا تقوم واحدةٌ منها بعمل الأخرى، ولها أن تراقب الأخرى في حدود اختصاصها، كما أنَّ ثمَّ وسائل تواصلٍ وتعاونٍ وتأثيرٍ متبادلٍ فيما بينها وهو ما يختلف من نظامٍ لآخرٍ، وقد كان الفقه الدُّستوريُّ يبالغ في تطبيق الفصل ثمَّ أصبح يميل إلى الاعتدال بعد ذلك[١].

فبعض النُّظم طبَّقت الفصل الشَّديد وهي النِّظام الرِّئاسيُّ، إذ يكاد أن يكون فصلًا تامًّا من النَّاحية النَّظريَّة وإن كان التَّطبيق قد خفَّف هذه الحدَّة النَّظريَّة كثيرًا، وبعضها دمجت بين السُّلطات وهي حكومة الجمعيَّة النِّيابيَّة، وبعضها جعلها مشربةً بروح التَّعاون وهي النُّظم البرلمانيَّة[٢].

فإن كان الكفَّة لميزان البرلمان فهو نظام حكومة الجمعيَّة النِّيابيَّة وإن كانت الكفَّة للرَّئيس فهي النِّظام الرِّئاسيّ، وإن كان ثمَّ توازنٌ وتعاونٌ فهو النِّظام البرلمانيُّ[٣].

ومن أوجه التَّقارب والتَّعاون أنَّ الحكومة في النُّظم البرلمانيَّة لا بدَّ أن يوافق على برنامجها المجلس التَّشريعيُّ، فلا بدَّ أن تكون مختارةً من قبل الحزب الَّذي يشكِّل الأكثريَّة فيه[٤]، وهذا جزءٌ من عدم إمكانيَّة الفصل.

---

(١) انظر: فقه الخلافة وتطورها (٦٤)، مبادئ القانون الدّستوري، للسيد صبري (١٧٣)، الأنظمة البرلمانية، لعصام سليمان (٣٠)، استقلال القضاء، لفاروق الكيلاني (١٧)، القانون الدّستوري والأنظمة السّياسية، لعبد الحميد متولي (١٨٦-١٨٧)، السّلطات الثّلاث (٤٧٠)، مصنفة النّظم الإسلامية (٢٢٧).

(٢) انظر: السّلطات الثّلاث (٤٧٣)، نظام الحكم الإسلامي، لمحمود حلمي (٣٥٦).

(٣) انظر: القانون الدّستوري والأنظمة السّياسية، لعبد الحميد متولي (١٨٩).

(٤) انظر: النّظام الدّستوري في الإسلام، لمصطفى وصفي (٩٨).

فالفصل جانبٌ سلبيٌّ لا يمكن أن يقيم لوحده حياةً دستوريَّةً منتجةً، ولكنَّه يكمَّل بجانبٍ إيجابيٍّ فعَّالٍ يزوِّد كلَّ سلطةٍ من السُّلطات بوسائل تصله بالسُّلطة الأخرى دون أن تعتدي واحدةٌ منها على الأخرى(١).

فبناءً على هذه النَّظريَّة يكون لكلِّ سلطةٍ حدودٌ من السُّلطة تتفرَّد بها ولا يحقُّ لأيِّ سلطةٍ أخرى أن تتدخَّل فيها، فالسُّلطة التَّشريعيَّة تقوم بإصدار القوانين الَّتي يخضع لها الجميع ولا يصدر أيُّ قانونٍ إلَّا من خلالها(٢). وهذا يجعل القواعد القانونيَّة تتَّسم بالعموميَّة والتَّجريد من دون اعتبارٍ للحالات الفرديَّة، فهي تصدر القوانين ثمَّ تطبَّق على الأفراد، فلا يطبَّق القانون بناءً على حالةٍ فرديَّةٍ وإنَّما عبر تنظيمٍ مسبقٍ، لأنَّ المشرِّع إن كان سيصدر القوانين بناءً على الحالات الَّتي يعاينها فإنَّ هذا يفقد التَّشريع حياده ويصبح أداةً بيد السُّلطة التَّنفيذيَّة ويجعل كلَّ قانونٍ قابلًا لعدم النَّفاذ بما يلغيه في الحقيقة ويجعله غير واجبٍ، فالفصل بهذه الطَّريقة من ضمان مبدأ المشروعيَّة وهو أساس سيادة القانون(٣).

وأمَّا السُّلطة القضائيَّة فهي حارسة القواعد القانونيَّة الَّتي تقوم عليها الدَّولة القانونيَّة المعاصرة(٤). فهي تراقب تطبيق السُّلطات للقوانين المتَّبعة في الدَّولة.

---

(١) انظر: الحريات العامة في الأنظمة السِّياسية المعاصرة، لكريم كشاكش (٤٠٩).
(٢) انظر: الأنظمة البرلمانية، لعصام سليمان (٢٧-٢٨).
(٣) انظر: السُّلطات الثَّلاث (٤٦٩)، نظام الحكم الإسلامي، لمحمود حلمي (٣٥٢)، مصنفة النُّظم الإسلامية (٢٢٦)، فن الحكم في الإسلام، لمصطفى أبو زيد فهمي (٤١١).
(٤) انظر: استقلال القضاء، لفاروق الكيلاني (١٨).

ويجب حتّى تقوم بدورها أن يتحقّق فيها معنيان:

الأوّل: أنّها سلطةٌ من سلطات الدّولة، تقوم بدورٍ سلطويٍّ.

الثّاني: أن يستقلّ القضاة كأفرادٍ أثناء اضطلاعهم بوظائفهم بحيث يمارسون عملهم دون تأثيرٍ أو تدخُّلٍ من أحدٍ[(١)].

فالسُّلطة القضائيّة لا تضع القوانين ولا تنفّذها، إنّما دورها يقتصر على ضمان تطبيق هذه القوانين، وحراسة المشروعيّة للدّولة، ولهذا كان لا بدَّ من استقلالها التّامّ عن التّأثير والضّغط الّذي يحرّف رسالتها، وبناءً عليه تجتهد النُّظم المعاصرة في تقديم ضماناتٍ كثيرةٍ تتعلّق بإدارة القضاة وتعيينهم ووظائفهم وهيبة القضاء وحياديّته،[(٢)] بما يضمن قيام القضاء برسالته.

فمن الضّمانات مثلًا عدم عزل القضاة، وتحديد شروطٍ وآليّاتٍ معيّنةٍ لتعيين القضاة، وترك الشُّؤون التّنفيذيّة الّتي يحتاجها القضاء إلى القضاء نفسه عن طريق مجلسٍ أعلى للقضاء[(٣)].

وأيضًا: منع السُّلطة من التّدخُّل في عمل القضاء كأن تتدخّل في إجراءات التّحقيق لدى النّيابة العامّة، أو تمنع المواطنين من الدّعوى

---

(١) انظر: استقلال القضاء، لفاروق الكيلاني (١٦)، استقلال القضاء، لمحمد كامل عبيد (١٦).

(٢) انظر: استقلال القضاء، لفاروق الكيلاني (١١٥).

(٣) انظر: السّلطات الثلاث (٢٩٥-٢٩٩)، استقلال القضاء، لمحمد كامل عبيد (١٦٨-١٦٩).

واللُّجوء إلى القضاء في بعض الموضوعات أو ترفض تنفيذ بعض الأحكام(١).

وأيضًا: منع تدخُّل السُّلطة التَّشريعيَّة في عمل القضاء بأن تجري محاكمات لرئيس الدَّولة مثلًا أو تراجع أعمال القضاة أو تصدر تشريعات تمنع بعض الاختصاصات عن القضاء أو تمنع بعض الأفراد من التَّقاضي(٢).

ونظرًا لطبيعة السُّلطة القضائيَّة الَّتي تحرس القواعد القانونيَّة كان لا بدَّ لها أن تتَّسم بالحياد فتقف من الجميع على مسافةٍ واحدةٍ بحثًا عن العدل والإنصاف، وأن يتخصَّص للعمل فيها فئةٌ مؤهَّلةٌ تأهيلًا مناسبًا، وأن يكفل لهم حرِّيَّة الرَّأي والاجتهاد(٣).

هذا هو التَّصوُّر العامُّ لمبدأ الفصل بين السُّلطات، وتختلف النُّظم المعاصرة في تحديد الصِّيغة المناسبة للعلاقة بين هذه السُّلطات، كما تتفاوت في تحديد الضَّمانات الَّتي تضبط عمل سلطةٍ، وفي كيفيَّة الرَّقابة عليها.

ومهما كانت النُّصوص الدُّستورية المحدِّدة لنظام تركيز أو فصل السُّلطات واضحةً ودقيقةً فإنَّ الأمور قد تجري في العمل على غير ما تقرَّر في النُّصوص، وذلك بفعل عددٍ من المؤثِّرات المختلفة بشكلٍ يجعل النِّظام بعيدًا عن ما هو مقرَّرٌ في القانون، وتأتي الأحزاب

---

(١) انظر: استقلال القضاء، لفاروق الكيلاني (٨٠-٩٢).
(٢) انظر: استقلال القضاء، لفاروق الكيلاني (١٩٩-٢٠٧).
(٣) انظر: استقلال القضاء، لفاروق الكيلاني (١٩-٣٥).

العوامل المؤثِّرة[١].

وجماعات الضّغط والمصالح وغيرها من التّشكيلات المعبِّرة على قمّة

❊ ❊ ❊

(١) انظر: نظرية الدّولة، لطعيمة الجرف (٥٩٩).

المبحث الثّاني: الفصل بين السّلطات في فقه الصّحابة

المطلب الأوّل: الواقع التّاريخيُ للسّلطات في الدّولة الإسلاميّة

يقوم الفصل بين السُلطات على توزيع الوظائف على جهاتٍ متعدِّدةٍ لا يحقُّ لأيِّ جهةٍ أن تدخل في عمل الجهة الأخرى، وحين نقارن هذا المبدأ بما كانت عليه الدّولة الإسلاميّة في زمن النّبيّ ﷺ وزمن خلفائه الرّاشدين نجد أنَّ هذا المبدأ بهذه الطّريقة لم يكن مطبّقًا، فلم تعرف الدّولة الإسلاميّة هذا الفصل ولم تطبِّقه، وهذا راجعٌ لاعتبارين:

الأوّل: طبيعة السُلطات في الدّولة الإسلاميّة.

حيث يختلف عمل السُلطات وغايتها في النّظام السّياسيّ الإسلاميّ عن عملها وغايتها في النّظام الغربيّ المعاصر، بما يترتّب عليه اختلافٌ كبيرٌ في النّتائج نظرًا لاختلاف حقيقة هذه السُلطات وغايتها.

فالتّشريع في الإسلام لا يرجع فيه إلى استقلال فئةٍ معيّنةٍ من النّاس تضع ما تشاء من قوانين بحسب اجتهادها وتقديرها، بل ثمّ قواعد تشريعيّة عليا لا يمكن لأيّ جهةٍ أو فردٍ أن يغيّرها، بما يعني وجود فصلٍ حقيقيّ تامّ ومحكم للسُلطة التّشريعيّة عن بقيّة السُلطات بما يحدُّ من وجود حاكمٍ مطلق الصّلاحيّات[1].

---

(١) انظر: النّظام الدّستوري في الإسلام، لمصطفى كمال وصفي (١٢)، فقه الخلافة وتطورها (٦١) و(٦٤).

وإن كان ثَمَّ مساحةٌ واسعةٌ للتَّشريع فيما لا يعارض الشَّريعة، لكنَّ هذه المساحة محكومةٌ بالقواعد الشَّرعيَّة الكلِّيَّة الَّتي تحكم إطار هذا التَّشريع، وهذا ما غاب عن النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة، لهذا اضطربت فيها الأفكار، فلئن اتَّفقت على أحقِّيَّة التَّشريع بالأكثريَّة إلَّا أنَّ حدود التَّشريع لهذه الأكثريَّة يبقى محلَّ إشكالٍ عميقٍ وكبيرٍ.

هذا الفصل لم يكن موجودًا لدى النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة، وهو ما كان سببًا للجوئهم إلى الفصل بين السُّلطات، فقد كان من أسباب هذا الفصل: غياب المشروعيَّة العليا والقوانين التَّشريعيَّة القطعيَّة الَّتي يرجع إليها الحكَّام بما يجعل من تنفيذه وقضائه تشهيًّا فيشرع لكلِّ حالةٍ قاعدةً خاصَّةً بها يقضي بها ولا معقِّب لحكمه ثمَّ يشرع للحالة الأخرى تشريعًا جديدًا بما اضطرهم لعزل السُّلطة التَّشريعيَّة عن السُّلطة التَّنفيذيَّة حتَّى يزيلوا هذه الإشكاليَّة[1].

كما أنَّ أساس الفصل في الدَّولة الحديثة يرجع إلى كفالة الحرِّيَّة الفرديَّة وضمان شرعيَّة الدَّولة، وهي الغاية الَّتي ينشدها النِّظام السِّياسيُّ المعاصر من خلال هذا الفصل، وهذه يكفلها النِّظام السِّياسيُّ الإسلاميُّ من جهةٍ أخرى لا على أساس الفصل وإنَّما على أساسٍ آخرَ يعتمد وجود تشريعٍ أعلى من الحاكم لا يجوز له اختراقه ولا يسمح له بذلك، فمن بيده السُّلطة لا تكون إرادته هي القانون إذ يخشى أن ينتهك حقوق النَّاس إنَّما هو منفِّذٌ لقوانين أعلى منه لا مشروعيَّة لما يخالفها، فالإساءة في

(١) انظر: مصنفة النّظم الإسلامية (٢٢٥-٢٢٦)، أركان وضمانات الحكم الإسلامي (١٣٠)، في النّظام الدّستوري والسّياسي، لمحمد نصر مهنا (٢٩١).

استخدام السُّلطة يحتاج إلى تقويمٍ لاعوجاجه لا البحث عن تخفيف عن مساوئه. لأنَّ من بيده السُّلطة في النِّظام الإسلاميِّ لا تكون إرادته هي القانون بل هو منفِّذٌ لشريعةٍ أعلى منه[1].

ولهذا فسيادة القانون في النُّظم المعاصرة تكفل التزام السُّلطات بالقانون فلا يكون ثَمَّ مخالفةٌ له بما يكفل له السِّيادة والاحترام والنُّفوذ، لكنَّها لا تضمن أن لا يقع القانون نفسه في الظُّلم والاعتداء، فلو صدر قانونٌ وفق المشروعيَّة وكان فيه تجاوزٌ فهو هنا لا يحتاج إلى سيادة القانون واحترامه، لأنَّه ملتزمٌ بالقانون، واحترام القانون وسيادته تعني الخضوع لهذا القانون الجائر، إنَّما يحتاج إلى شيءٍ آخرَ وهو التَّشريع العادل، وهذا ما يميِّز الشَّريعة الإسلاميَّة الَّتي لها قواعد ونصوصٌ ملزمةٌ لأيِّ قانونٍ[2].

فالضَّمانات الَّتي يضعها التَّشريع الغربيُّ لمبدأ الشَّرعيَّة تقع في داخل النِّظام القانونيِّ للدَّولة، وتتحرَّك في إطاره، فليس هناك رقابةٌ فوق ذلك، فهو في النِّهاية مكلَّفٌ بطاعة القانون ما دام أنَّه صدر بشكلٍ صحيحٍ وسارت القوانين ملتزمةً بالإطار الشَّكليِّ لها، بغضِّ النَّظر عن عدالة القانون أو مخالفته للعدل والحقِّ، لأنَّه ليس ثَمَّ غايةٌ وهدفٌ موضوعيٌّ للدَّولة، وقد حاول التَّشريع القانونيُّ الغربيُّ أن يضع أهدافًا وقيمًا عليا للمجتمع تكون سابقةً للدَّولة وفوق القوانين بحيث تكون سندًا للطَّعن في

---

(١) انظر: السلطات الثلاث (٦٢٠)، الدّولة القانونية، لمنير البياتي (٢٣٢-١٣٣)، معالم الدّولة الإسلامية (٤٤٢).

(٢) انظر: فن الحكم في الإسلام، لمصطفى أبو زيد فهمي (٤١١).

مشروعيَّة القوانين الَّتي تقرُّها الدَّولة، فجاءت فكرة الاستمداد من العدالة والأخلاق، أو من فكرة القانون الطَّبيعي وهي فكرةٌ غامضةٌ لا يمكن من خلالها استنباط قواعد واضحةٍ ومحدَّدةٍ[١].

فالمشروعيَّة في النُّظم السِّياسيَّة هي القانون ولا شرعيةَ أخرى فوقه، وتستطيع الدَّولة أن تشكِّله كيفما شاءت عن طريق صياغته عبر قوانين مشروعةٍ، والشَّرعيَّة المأمولة هي الَّتي تجد السُّلطة حدودها واحترامها حين تكون ثمَّ سلطةٌ أعلى منها وهو ما تقرَّر في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ من خضوع الجميع للقواعد الشَّرعيَّة العليا[٢]. وأمَّا الدَّولة الحديثة فهي ذات كيانٍ مطلقٍ حلوليٍّ وهو تطوُّرٌ للفكر البابوي المقدَّس الَّذي يعلو سلطانه على كلِّ سلطانٍ، وأصبحت المصلحة والخير فيه هو ما يقرِّره القانون بغضِّ النَّظر عن أيِّ شيءٍ آخرَ[٣].

ولأنَّه لا وجود لقيمٍ عليا على النِّظام السِّياسيِّ المعاصر فليس من حقِّ النَّاس في هذه النُّظم إلزام أحدٍ بتطبيق الدُّستور أو نهيه عن مخالفته إن عجز جهاز الحكم أو أهمل أو فرَّط[٤]. لأنَّ هذا موكَل إلى جهةٍ معيَّنةٍ.

وأمَّا في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ فالوضع يختلف، لأنَّ السُّلطة تنفِّذ ما جاءت به الشَّريعة، فإن عجزت أو فرَّطت فلا يسقط ذلك عن بقيَّة النَّاس

---

(١) انظر: أزمة الحرِّيَّة السِّياسية في الوطن العربي (٥٢٧-٥٢٨)، المشروعيَّة الإسلامية العليا (٢٦-٢٧)، النِّظام الدّستوري في الإسلام، لمصطفى كمال وصفي (٣٠).
(٢) انظر: المشروعيَّة الإسلامية العليا (١٨-١٩)، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، لفؤاد النَّادي (٥٣-٥٤).
(٣) انظر: الدّيمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، لراشد الغنوشي (٢١) و(٣١).
(٤) انظر: الحقوق السّياسية للرعية، للعوضي (١٦٤).

ومن حقِّ النَّاس أيضًا أن يكون لهم تنفيذٌ ودورٌ في تطبيق أحكام الشَّريعة على ضوابط مذكورةٍ في بابها.

وتميز الشَّريعة بوجود مرجعيَّةٍ عليا حاكمة على القوانين، مع ظهوره نظريًا ومعرفيًا إلَّا أنَّه ربَّما لا يثير اهتمام كثيرٍ من المسلمين، بل ربَّما عاجله بعض النَّاس بالاستهجان نظرًا لما يراه من قوَّةٍ للقانون ونفوذٍ وسيادةٍ له في النُّظم الغربيَّة مع ضعفٍ ذلك في النُّظم الإسلاميَّة المعاصرة، وهذا خللٌ منهجيٌّ، فالنَّقد هنا متَّجهٌ إلى أساس الفكرة لا إلى تطبيقها، فقوة القانون وسيادته ترجع إلى الجانب الواقعي لا إلى المستند العقلي والفلسفي، وهو ما قصَّرت فيه النُّظم المعاصرة الَّتي تحكم بلاد المسلمين، ولو أنَّ هذه النُّظم كانت في عدل وضبط النُّظم الغربيَّة وتمسَّكت فعلًا بالقانون الإسلاميِّ لظهر عمليًا وواقعيًا مثل هذا المعنى الَّذي نتحدَّث عنه.

ولهذا تجد النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة تعتمد على رأي الأكثريَّة في صياغة القوانين واختيار الحكومات لكنَّها تمنع هذه الأكثريَّة أن تصل إلى جملةٍ من الحقوق والحرِّيَّات الَّتي توافقت عليها، ولا تعطي الأكثريَّة سلطةً مطلقةً، لأنَّ الحال سيكون حينها أشدَّ من طغيان الفرد، فطغيان المجتمع أشدُّ أنواع الطُّغيان السِّياسيِّ[١].

ولا مبرِّر لهذا المنع سوى أنَّهم اتَّفقوا على منعها منه، فما الَّذي يمنع من تقييد سلطة الأكثريَّة بحقوقٍ إضافيَّةٍ، أو يجيز لها تقييد بعض الحقوق؟ لا

---

(١) انظر: عن الحرِّيَّة، لجون سيتوارت مل (١٢).

يوجد أساسٌ فلسفيٌّ واضحٌ لذلك سوى سلطة الأمر الواقع كما يقال، ولهذا تتفاوت النَّظريَّات اللِّيبراليَّة في حدود ما للجماعة في أن تفرض على الأقليَّة بين مدارس مختلفةٍ[١]. ويبقى مبدأ الأغلبيَّة يواجه بإشكاليَّة الشَّيء الَّذي يبقى بحدِّ ذاته ظلمًا ولا يمكن أن ينقلب حقًّا[٢].

وقد يقال هنا: إنَّ وجود قوانين شرعيَّةٍ عليا لا يحول دون وقوع السُّلطة في الظُّلم، لأنَّها تنتهك ذلك ولا يوجد أحدٌ يقف في وجهها، كما حصل ذلك كثيرًا في تاريخ المسلمين، فالفصل بين السُّلطات هو ضمانٌ واقعيٌّ، لا يكتفى فيه بمجرَّد وجود قواعدَ صحيحةٍ لكن لا يعمل بها.

والجواب عن هذا:

أنَّ ما ذكر من خاصيَّة النِّظام الإسلاميِّ يحتاج لضماناتٍ يؤمن من خلالها التزام السُّلطة بأن لا تخالف الشَّريعة، كما أنَّ الفصل بين السُّلطات قد يوظَّف بشكلٍ خاطئٍ فيحتاج هو أيضًا إلى ضماناتٍ، ومكمن قوَّة النُّظم المعاصرة ليس في ذات الفصل فهو يمكن أن يوظَّف بانحرافٍ، إنَّما في منظومةٍ متكاملةٍ وتجربةٍ طويلةٍ، فالفصل ليس ضمانًا بحدِّ ذاته.

ولهذا فمجرَّد الفصل لا يقيم الدِّيمقراطيَّة، فثم تطبيقاتٌ مختلفةٌ للفصل[٣].

الثَّاني: عدم الحاجة إلى تطبيق هذا المبدأ:

فالدَّولة في عهد الرَّسول ﷺ وعهد خلفائه الرَّاشدين لم تكن بحاجةٍ إلى

---

(١) انظر: اللّيبرالية إشكالية مفهوم، لياسر قنصوه (١٩٤).
(٢) انظر: جدلية العلمنة، العقل والدّين، جوزف راستنغر (٧٠).
(٣) انظر: أركان وضمانات الحكم الإسلامي (١٣٠).

تطبيق هذا الفصل بين السُّلطات، بل كانت حقوق النَّاس محفوظةً من دون حاجةٍ لهذا المسلك، ولئن احتاجت النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة لهذا المبدأ ورأت أنَّه ضمانةٌ ضروريةٌ لحقوق النَّاس فلا يعني هذا أن يكون ضروريًا لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، فيجب أن يقرأ كلُّ زمانٍ بحسب حاجاته لا بحسب حاجات العصور الَّتي تليه، فما كلُّ ما كان ضروريًا في هذا العصر يكون ضروريًا لكلِّ عصرٍ، وليس ترك العصور السَّابقة له دليلًا على أنَّها فقدت العدل ووقعت في الظُّلم لعدم تطبيقها لهذا المبدأ.

والدَّليل على عدم حاجتهم إلى هذا المبدأ هو تحقيقهم للغاية منه وهي حفظ الحقوق ومنع الظُّلم والرَّقابة على السُّلطة.

فلم يحتاجوا له لاعتباراتٍ عدَّةٍ:

أوَّلًا: كمال أمانة الحكَّام في ذلك الزَّمان وعدلهم.

ثانيًا: غلبة الوازع الدِّينيِّ والخضوع لأحكام الشَّريعة في أهل ذاك الزَّمان لقرب عهدهم من النُّبوَّة، وهو من أعظم الضَّمانات.

ثالثًا: سهولة الحياة ويسرها ممَّا لا يتطلَّب ما تحتاجه الحياة المعاصرة المعقَّدة.

لهذا كان من مصلحة النَّاس أن ينظر الخليفة في قضاياهم لما يرجونه من استخلاص حقِّهم بواسطته وليس أن تنفصل عنه[١].

فطبيعة الدُّول السَّابقة لا يظهر فيها إشكاليَّةُ تركُّزِ السُّلطات وخطرها كما هي في الدَّولة الحديثة، نظرًا لأنَّ الدَّولة الحديثة تغوَّلت في حرِّيَّات النَّاس

---

(١) انظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، لعبد الكريم زيدان (٦٢).

ولها نفوذٌ وسيطرةٌ أكثر ممَّا كانت عليه الدُّول السَّابقة، بما جعل تركُّز السُّلطات في يد هيئةٍ واحدةٍ سيعطيها صلاحيَّةً واسعةً في تقييد وانتهاك حرِّيَات النَّاس فحتَّم هذا ضرورة الفصل بين السُّلطات، وهو دافعٌ لم يكن عميقًا فيما سبق، وأيضًا فهذا التَّغوُّل والقوَّة للدَّولة الحديثة واكبها تقدُّم في الرَّقابة والمشاركة الشَّعبيَّة في شؤون الدَّولة وتوفُّر أدواتٍ إعلاميَّةٍ وتنظيميَّةٍ تحفظ حقوق النَّاس من تغوُّل السُّلطة، وهذه الأدوات تتطلَّب تنظيمًا دقيقًا بين السُّلطات لتقوم بدورها الحقيقي وتكون ضمانةً لحقوق النَّاس، وهو معنًى لم يكن في الدَّولة السَّابقة.

إذن، كيف كانت العلاقة بين السُّلطات في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ؟

كان المبدأ الموجود هو التَّمييز بين الوظائف وليس الفصل بينها كما سيأتي، فهناك فصلٌ وظيفيٌّ بين القضاء والخلافة والتَّشريع وليس فصلًا شخصيًّا بينها، ولكلِّ وظيفةٍ منها شروطٌ ومقاصد، وحين يمارس الحاكم وظيفة التَّشريع مثلًا فهو يمارسه بصفته مجتهدًا وبأدوات المجتهدين، وحين يوكِّل شخصًا بالقضاء فإنَّه لا يتدخَّل في عمله[١] كما أنَّ السُّلطان حين يباشر القضاء فإنَّه يخضع لما يخضع له بقيَّة القضاة من الضَّوابط والأحكام[٢].

لم يكن القضاء سلطةً مستقلَّةً في صدر الإسلام، فقد كانت السُّلطات متمركزةً في يد الخليفة، وكان يباشر القضاء، ثمَّ انفصل عمل القضاة وأصبح الخلفاء يفوِّضون القضاء لشخصياتٍ مستقلَّةٍ مع بقاء القضاء من

---

(١) انظر: السّلطات الثلاث (٦١٩)، نظام الإسلام، لوهبة الزّحيلي (١٨٤)، تدوين الدّستور الإسلامي (٣٧-٣٨).

(٢) انظر: نظام القضاء في الشّريعة الإسلامية، لعبد الكريم زيدان (٦١).

النّاحية العضويّة ضمن السُّلطة التّنفيذيّة وإن كان لا يعني أنّ القاضي لم يكن مستقلًا في حكمه[١].

بل طبيعة عمل الخليفة في الإسلام أنّه يقوم بأعمالٍ قضائيّة فهو يعاقب ويأخذ الأموال ويوزّعها بين النّاس ويرفع المظالم وهذه أعمالٌ قضائيّةٌ عامّةٌ، فمن المحال أن يقال بأنّ صلاحيّته كانت تتّسع للقضاء في حقوق النّاس العامّة لكنه كان ممنوعًا من الفصل في منازعة بين شخصين؟.

ولهذا يشترط الفقهاء فيمن يكون أميرًا أن يكون عالمًا بالشّرع إن كان سيقضي، وإن كان لا يقضي فلا يشترط هذا العلم بل يكفي معرفته بما يتولّى شأنه[٢].

وهذا يعني أنّ الفصل لم يكن متصوّرًا.

وحين يقال بأنّ الخليفة يتدخّل في القضاء فلا يعني هذا عدم استقلاليّة القضاء أو خضوع القاضي لهوى السُّلطان وإملاءاته، فالخليفة حين يقضي إنّما يقضي بحسب شروط القضاء وأحكامه، وحين يعيّن القضاة فهو بحسب المصلحة وضوابط الشّريعة، فنفي وجود هذا المبدأ لا يعني نفي الاستقلال، أو تلاعب السُّلطة بالقضاء والتّشريع.

كما أنّ من طبيعة عمل الخليفة أن يمارس الاجتهاد في القضايا المختلف فيها، ويجتهد في وضع الأنظمة والقوانين الّتي تحقّق مصلحة النّاس، مع

---

(١) انظر: استقلال القضاء، لفاروق الكيلاني (٥٤)، النّظام الدّستوري في الإسلام، لمصطفى كمال وصفي (٩٩).

(٢) انظر: الأحكام السّلطانية، للماوردي (٣٧) و(٤٤) و(١١٤)، الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى (٣١) و(٣٧) و(٩٠)، غياث الأمم (٧٤-٧٥).

ضرورة استشارته لأهل العلم والتَّخصُّص، ويكون ذلك وفق قواعد الشَّريعة في الاجتهاد ورعاية الأصلح بما يحقِّق العدل ويحفظ الحقوق، ولم يكن يتصوَّر آنذاك القول بالفصل بين السُّلطات.

المطلب الثَّاني: حكم العمل بمبدأ الفصل بين السُّلطات.

إذا قلنا بعدم تطبيق هذا الفصل في النِّظام السِّياسيِّ في عصر النَّبيِّ ﷺ، فليس معنى هذا أنَّ تطبيقه محرَّمٌ ومخالفٌ للإسلام، فهو لا يتنافى مع الشَّريعة وإن كان لم يطبَّق في تاريخ المسلمين، لأنَّ الشَّريعة لم تمنع منه وليس ثمَّ طريقةٌ محدَّدةٌ لإدارة الدَّولة في الإسلام[1].

والدَّليل على صحَّة الفصل ما سبق تقريره من جواز تقييد السُّلطة عند المصلحة الرَّاجحة، ووجوبه عندما يكون سببًا لمنع المحرَّمات والقيام بالواجبات.

فالصَّواب أنَّه يجوز العمل بالفصل بين السُّلطات حين يحتاج إليه، وإن لم يعمل به في عصر النَّبيِّ ﷺ وعصر خلفائه الرَّاشدين، وهو ما يختلف

---

(١) انظر: معالم الدّولة الإسلامية (٤٤٢)، الدّولة القانونية (٢٣٥-٢٣٦)، السّلطات الثّلاث (٦٢٢-٦٢٣)، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، لعبد الحميد متولي (٢٣٨)، النّظام الدّستوري في الإسلام (٩٩)، النّظام السّياسي والدّستوري في الإسلام، لعثمان ضميرية (٢٧٨-٢٧٩)، شرعية السّلطة والنّظام في حكم الإسلام، لصبحي عبده سعيد (٢٣١)، تدوين الدّستور الإسلامي (٣٩)، مبدأ المواطنة في الإسلام، لسعيد إسماعيل علي (٢١٦-٢١٧)، الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة (١٠٠)، الحقوق والحريات السّياسية في الشّريعة الإسلامية (٥٠٥)، نظرية الحكم القضائي، لعبد النّاصر أبو البصل (١١٤)، السّلطة القضائية في الإسلام، لشوكت عليان (٩٦).

عن رأيين معاصرين:

الرَّأي الأوَّل: قول من يرى أنَّ المبدأ مخالفٌ للإسلام الَّذي يجعل السُّلطات بيد الحاكم وفق ضماناتٍ تحول دون وقوعه في الظُّلم وهو ما كان عليه الخلفاء الرَّاشدون(١).

ويجاب عنه من أوجهٍ ثلاثةٍ:

الأوَّل: أنَّ الفصل قد يكون هو الَّذي يحقِّق هذه الضَّمانات، فهو مما يختلف بحسب الزَّمان والمكان، فلا يقال بمنعه مطلقًا.

الثَّانية: أنَّ عدم العمل بها في عصر الخلافة الرَّاشدة لا يدلُّ على المنع مطلقًا.

الثَّالثة: ثمَّ إنَّ وضع الخلافة في كمال عدلها واجتماع الأمَّة الإسلاميَّة عليها يختلف عن وضع النُّظم المعاصرة.

الرَّأي الثَّاني: قول من يرى أنَّ الفصل بين السُّلطات كان مقرَّرًا في صدر الإسلام(٢).

ويستدلُّون لذلك بأنَّ النَّبيَّ ﷺ أمر بعض الصَّحابة بالقضاء، وكما بعث الرَّسول ﷺ عليًا ومعاذًا وأبا موسى قضاةً إلى اليمن(٣).

---

(١) انظر: أركان وضمانات الحكم الإسلامي (١٣٢-١٣٣).

(٢) انظر: الاختصاص القضائي في الفقه الإسلامي، لناصر الغامدي (٩٩)، الحكومة والدّولة في الإسلام، لأحمد شلبي (٣٣)، الدّيمقراطية في الإسلام، للعقاد (١٤)، نظام الحكم في الشّريعة والتّاريخ، لظافر القاسمي (٤٠٣-٤٠٧)، الأمة هي الأصل، لأحمد الرّيسوني (٤٢).

(٣) انظر: الاختصاص القضائي في الفقه الإسلامي، لناصر الغامدي (٩٩).

وهذا غير دقيقٍ، فمفهوم الفصل ليس أن يوكِّل الحاكم من يقضي في بعض القضايا، فليس المقصود منه مقاومة أن يكون الحاكم هو الَّذي يقضي في كلِّ الخصومات، إنَّما أن يمنع الحاكم من القضاء بالكلِّيَّة، ومن التَّشريع بالكلِّيَّة، ويكون دوره التَّنفيذ لسلطةٍ أخرى، وهذا يختلف تمامًا عن مجرَّد التَّوكيل، فالتَّوكيل في الحقيقة ينافي الفصل لأنَّه يجعل الأحقِّيَّة للموكِّل.

فهذا القول يجعل الفصل واجبًا ملزمًا، وهذا يختلف عن القول بأنَّه جائزٌ يتبع المصلحة، أمَّا القول بأنَّه واجبٌ فعدا ما فيه من خطأ التَّصوُّر في فهم ما كانت عليه السُّلطات في صدر الإسلام، فهو يوقع النِّظام في حرجٍ إذ الفصل ليس هو الأصلح في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، خاصَّةً في بعض الأوقات الَّتي تتطلَّب إجراءاتٍ سريعةً ومرونةً لا يمكن أن تتحقَّق مع هذا الفصل فتضيع فيها مصالح النَّاس[1].

والحديث هنا عن أصل الفصل ومدى موافقته للشَّريعة، وأمَّا حدود الفصل وكيفيَّة التَّعاون بين السُّلطات وضمانات ذلك فهي محلٌّ آخر وهي من قبيل الأحكام الإجرائيَّة فإذا جاز الأصل وهو الفصل فما عداه فهو إجرائيٌّ مصلحيٌّ.

❊ ❊ ❊

(١) انظر: منهاج الإسلام في الحكم (١٠٢).

المطلب الثَّالث

علاقة الخلفاء الرَّاشدين بالسُّلطة القضائيَّة والتَّشريعيَّة

كان الرَّسول ﷺ يقضي ويجتهد وينفِّذ، والخلفاء من بعده يقومون مقامه.

- علاقة الخليفة بالسُّلطة القضائيَّة:

كان الخليفة يمارس القضاء بنفسه:

فقد كان أبو بكرٍ إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب اللَّه فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول اللَّه ﷺ في ذلك الأمر سنَّةً قضى به، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين فقال: أتاني كذا وكذا فهل علمتم أنَّ رسول اللَّه ﷺ قضى في ذلك بقضاءٍ[(١)].

وكان أبو بكرٍ يقضي في المواريث كما قضى في الجدَّة[(٢)].

وقال إبراهيم النَّخعي: أوَّل من ولَّى أبو بكرٍ شيئًا من أمور المسلمين عمر

---

(١) أخرجه الدَّارمي (١٦٣)، والبيهقي (١٠/ ١٦٩) من طريق ميمون بن مهران، قال: كان أبو بكر؛ به. وهذا مرسل، فميمون لم يدرك أبا بكر.

(٢) أخرجه مالك (٢/ ٥١٣)، (٥٢٠)، وأحمد (١٧٩٧٨)، وأبو داود (٢٨٩٤)، والتِّرمذي (٢١٠١)، وابن ماجه (٢٧٢٤)، والنَّسائي في الكبرى (٦٣٤٦)، وابن الجارود (٩٥٩)، وأبو يعلى (١١٩)، وابن حبان (٦٠٣١). وهو صحيح لغيرهن وصححه التِّرمذي، وابن حبان، قال الحافظ في التَّلخيص (٣/ ١٨٦): «إسناده صحيح لثقة رجاله، إلا أن صورته مرسل».

ابن الخطَّاب، ولَّاه القضاء(١).

قال عبد اللَّه بن عمر: ما اتَّخذ رسول اللَّه ﷺ قاضيًا ولا أبو بكرٍ ولا عمر حتَّى كان في آخر زمانه فقال ليزيد بن أخت نمر: اكفني بعض الأمور يعني صغارها(٢).

وكان عمر إذا كثر عليه الخصوم صرفهم إلى زيد(٣).

فعلى هذا يكون عمر هو أول من عين القضاة المتخصّصين(٤).

فكان الخليفة يقضي، ويوكِّل من يقضي، ولا يتعرَّض لحكم القاضي ما لم يخالف الشَّرع فقد لقي عمر رجلًا ممَّن صرفه إلى زيد فقال له: ما صنعت؟ قال: قضى عليَّ يا أمير المؤمنين، قال: لو كنت أنا لقضيت لك، قال: فما يمنعك وأنت أولى بالأمر؟ قال: لو كنت أردُّك إلى كتاب اللَّه أو سنَّة نبيه فعلت، ولكنِّي إنَّما أردُّك إلى رأي، والرَّأي مشيرٌ(٥).

وقضاء الخليفة وقضاء الأمراء من الأمور الشَّائعة في عصر الخلفاء الرَّاشدين حتَّى روى ابن سيرين أنَّ عمر قال لأبي موسى: بلغني أنَّك

(١) تاريخ المدينة لابن شبة (٢/ ٦٦٥) بدون إسناد.
(٢) أخرجه عبدالرّزاق (١٥٢٩٩)، أبو يعلى (٥٤٥٥) من طريق الزّهري، عن سالم، عن ابن عمر؛ وإسناده صحيح.
(٣) انظر: تاريخ المدينة لابن شبة (٢/ ٦٩٣).
(٤) انظر: الشّورى ودورها الرّقابي على أعمال الدّولة، لشوكت عليان (٢٧١).
(٥) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٢/ ٦٦٣)، وحفص هذا مع كون الحافظ قال فيه في التّقريب (١٤١٤): مقبول، إلا أن هناك علة أخرى في السّند، وهو أنه لم يدرك عمر بن الخطاب.

تقضي ولست بأميرٍ قال: بلى قال: فولِّ حارها من تولَّى قارها[١].

ويدلُّ على اشتهار ذلك: أنَّ معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه كتب إلى زيد بن ثابتٍ يسأله عن الجدِّ فكتب إليه زيد بن ثابت: إنَّك كتبت إليَّ تسألني عن الجدِّ واللَّه أعلم وذلك ما لم يكن يقضي فيه إلَّا الأمراء يعنى الخلفاء[٢].

ولأجل هذا كان من المستقرِّ عند الفقهاء صحَّة قضاء السُّلطان[٣]. وإن خالف في ذلك بعض الحنفيَّة فقال بعدم صحَّة قضائه[٤].

قال ابن رشد: «لا خلاف في حكم الإمام الأعظم»[٥].

كما أنَّ القاضي لا يتولَّى القضاء إلَّا بعد تولية السُّلطان بلا خلافٍ بين الفقهاء[٦].

ولئن وقع خلافٌ بين الفقهاء في حكم عزل الإمام للقاضي فمنعه كثيرٌ من الفقهاء[٧] إلَّا أنَّ هذا لا يصحُّ أن يقال إنَّه دليلٌ على الفصل، لأنَّ هذا جزءٌ لا يكفي للقول بالفصل لأنَّ الفصل أعظم من مجرَّد عدم العزل، وأيضًا

---

(١) أخرجه عبد الرّزاق (١٥٢٩٣)، والدّارمي (١٧٥)، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم (٢٠٦٤)، (٢٢١٦) من طريق محمد بن سيرين؛ به. وهذا مرسل، فابن سيرين لم يدرك عمر بن الخطاب.

(٢) أخرجه مالك (٢/ ٥١٠) ومن طريقه البيهقي (٦/ ٤٠٧) عن يحيى بن سعيد، أنه بلغه أن معاوية بن أبي سفيان؛ به. وهذا ضعيف لإبهام الواسطة بين يحيى ومعاوية.

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين (٨/ ٤٤٢).

(٤) انظر: حاشية ابن عابدين (٨/ ٤٤٢)، أدب القضاء للسروجي (١٤١).

(٥) بداية المجتهد (٢/ ٤٦١).

(٦) انظر: بداية المجتهد (٢/ ٤٦١).

(٧) انظر: الإنصاف (١١/ ١٧١)، البيان (١٣/ ٢٢).

فعدم العزل ليس على إطلاقه إنَّما الخلاف في العزل بلا سببٍ، وحينها فلو عزله السُّلطان لسببٍ فلا إشكال[١]. بل لو عزله بلا سببٍ فيه وإنَّما لوجود من هو أصلح منه، جاز[٢].

- علاقة السُّلطة التَّنفيذيَّة بالسُّلطة التَّشريعيَّة:

فما كان من الأحكام الشَّرعيَّة القطعيَّة فدور الخلفاء هو التَّنفيذ، وأمَّا ما كان من الأحكام الشَّرعيَّة الاجتهاديَّة، أو المساحة المباحة فقد كان الخلفاء يشرِّعون، ويستشيرون أهل العلم، والنُّصوص أشهر من أن تذكر، فقد أوقف عمر أراضي العنوة، ووضع العشور على أهل الذِّمة، ووزَّع العطاء بين المسلمين، وأوقف سهم المؤلفة، ولم يقم حدَّ السَّرقة عام المجاعة، كما كان للخلفاء أحكامٌ شهيرةٌ في المواريث والقصاص وغيرها.

❊ ❊ ❊

(١) انظر: قواعد الأحكام (١/ ١١٢)، منهاج الطَّالبين (٣/ ٣٩٨).

(٢) انظر: قواعد الأحكام (١/ ١١٢).



الفصل الثَّالث
المواطنة

وفيه مبحثان:

المبحث الأوَّل: مفهوم المواطنة في النِّظام السِّياسي المعاصر.

المبحث الثَّاني: المواطنة في ضوء فقه الصَّحابة.

المبحث الأوّل: المواطنة في النّظام السّياسي المعاصر

تعدُّ المواطنة من المفاهيم الأساسيَّة المستقرَّة في النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة، والمقصود بها:

صفةٌ يكتسبها شخصٌ بانتمائه إلى وطنٍ معيَّنٍ يقيم فيه يترتَّب عليه مجموعةٌ من الحقوق المادِّيَّة والمعنويَّة، الفرديَّة والجماعيَّة، تتكفَّل الدَّولة بصيانتها وتمكين المواطنين منها في مقابل مجموعةٍ من الواجبات على المواطنين[١]. فهي علاقةٌ بين الفرد والدَّولة يرتبط فيها الطَّرفان معًا بالحقوق المتبادلة والواجبات[٢].

والقاسم المشترك في عصرنا الحاضر للمواطنة هو وجود قناعةٍ فكريَّةٍ وقبولٍ نفسيٍّ والتزامٍ سياسيٍّ يتمثَّل في التَّوافق على عقدٍ اجتماعيٍّ يتمُّ بمقتضاه اعتبار المواطنة هي مصدر الحقوق ومناط الواجبات لكلٍّ من يحمل جنسيَّة البلد دون تمييزٍ دينيٍّ أو عرقيٍّ أو بسبب الذُّكورة والأنوثة[٣].

وتقوم المواطنة على أساس سيادة الشَّعب وأنَّ له حقوقًا سياسية بصفته إنسانًا قبل أن يكون مواطنًا[٤].

---

(١) انظر: الدّولة وإشكالية المواطنة، لسيدي محمد ولد يب (٤٩)، المجتمع المدني، لعيسى الشّماسي (٣٨).
(٢) أنظر: المفاهيم الأساسية في السّياسة (١٤٤).
(٣) انظر: مفهوم المواطنة في الدّولة الدّيمقراطية، لعلي الكواري ضمن كتاب المواطنة والدّيمقراطية في البلدان العربية (٣٨).
(٤) انظر: المواطنة في الشّريعة الإسلامية، لياسر حسن (٢٥-٢٦).

ولهذا فهي ضمانةٌ لحفظ حقوق الإنسان وحرِّيَّاته وعدم التَّعدِّي عليها من جهتين:

الأولى: أنَّها جعلت هذه الرَّابطة هي مصدر الحقوق والحرِّيَّات، وليس ذلك راجعًا لسلطةٍ أو حاكم، فحفظت هذه الحرِّيَّات بأن جعلتها مرتبطةً بهذه الرَّابطة الَّتي هي مصدر الحقوق، وكونها مصدرًا للحقوق يعني أنَّها سابقةٌ على الدَّولة بما يعني أحقِّيَّتها على الدَّولة.

الثَّانية: أنَّ الحقوق والحرِّيَّات لا يجوز أن يمنع منها أيُّ مواطنٍ، فبمجرَّد انتمائه للوطن يجعله مستحقًّا لها، فينال جنسيَّة الوطن ويستحقُّ بهذه الجنسيَّة كافَّة الحقوق ولا يجوز منعه منها.

ومن الأوصاف القريبة من المواطنة: الجنسيَّة، ومنهم من يجعلهما سواء، وأنَّ الاختلاف بينهما تاريخيٌّ لا أثر له في الواقع، ومنهم من يجعل المواطنة إطارًا قانونيًّا داخليًّا في علاقة الفرد بالدَّولة، والجنسيَّة إطارًا قانونيًّا خارجيًّا بعلاقته بالدُّول الأخرى، ومنهم من يجعل المواطنة تشتمل على أربعة أمورٍ، الوضع القانونيُّ وهو الجنسيَّة، والوضع السِّياسيُّ، والحقوق، والهويَّة والانتماء[١].

والمواطنة تجمع بين الحقوق والواجبات، مع الولاء والانتماء والحبِّ للوطن الَّذي يجمعهم، فهم ليسوا مجرَّد أفرادٍ يسكنون بجوار بعضٍ، بل هم أفرادٌ يجمعهم رغبةٌ في إنجاز مشروعٍ معيَّنٍ يتحقَّق من خلاله حفظ حقوقهم الجماعيَّة ويترجم رغبتهم في العيش المشترك[٢].

---

(١) انظر: المواطنة في الشَّريعة الإسلامية، لياسر حسن (٢٣٦-٢٣٨).

(٢) انظر: الدّولة وإشكالية المواطنة (٦٢).

فتتميز المواطنة الصَّالحة بولاء المواطن لوطنه وخدمته في أوقات السِّلم والحرب والتَّعاون مع المواطنين الآخرين في تحقيق الأهداف الوطنيَّة وحفظ سلامة الوطن ووحدته وتنمية ثروته[١].

ولهذا لا بدَّ للمواطنة من:

١- انتماءٍ للوطن وهو شعورٌ للعمل بحماسٍ وإخلاصٍ.

٢- المساواة فيتماثل الأفراد أمام القانون.

٣- الحقوق والواجبات.

٤- احترام القيم العامَّة[٢].

ومن أسس المواطنة الَّتي لا بدَّ منها، المساواة بين كافَّة أفراد الوطن، فالمساواة حجر الزَّاوية في أيِّ تنظيمٍ ديمقراطيٍّ وبدونها يزول كلُّ مدلولٍ للحرِّيَّة[٣].

وهي أنواعٌ:

الأوَّل: مساواةٌ أمام القانون فلا تمييز في تطبيق القانون.

الثَّاني: مساواةٌ أمام القضاء فلا تختلف المحاكم الَّتي تفصل في الجرائم لاختلاف الوضع الاجتماعيِّ ولا العقوبات المقرَّرة.

الثَّالث: مساواةٌ أمام وظائف الدَّولة.

---

(١) انظر: المجتمع المدني، لعيسى الشماسي (٤٣).

(٢) انظر: المجتمع المدني (٤٤-٤٥).

(٣) انظر: النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٥٣٠).

الرَّابع: مساواةٌ أمام التَّكاليف والأعباء العامَّة كالضَّرائب والخدمة العسكريَّة[١].

والمقصود بالمساواة هي المساواة بين من تتماثل ظروفهم ومراكزهم القانونيَّة دون تفرقةٍ بسبب أشخاصهم، فهي مساواةٌ قانونيَّةٌ نسبيَّةٌ وليست بمساواةٍ حسابيَّةٍ بين المواطنين[٢].

❊ ❊ ❊

(١) انظر: النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٥٣٠-٥٣٤)، القانون الدّستوري، لعثمان خليل (١٣٩-١٤٢)، مبادئ القانون الدّستوري، للسيد صبري (٢٤٢).

(٢) انظر: الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين، لعبد المنعم بركة (٣٢٨)، الحريات العامة، لعبد الحكيم العيلي (٩٠) النّظم السّياسية، لثروت بدوي (٥٣٥-٥٣٦).

المبحث الثّاني: المواطنة في ضوء فقه الصَّحابة

عرفنا أنَّ جوهر المواطنة يقوم على وجود علاقةٍ بين الفرد والدَّولة يترتَّب عليها حقوقٌ وواجباتٌ، فهل عرف نظام الحكم الإسلامي مثل هذه الرَّابطة؟

حين نبحث عن ذات اللَّفظ سنجد أنَّ لفظ المواطنة غريبٌ على الفقه الإسلاميِّ لأنَّها مترجمةٌ[1]. فلا يعرف الفقهاء مصطلحًا يسمَّى المواطنة يطلق على الانتماء لبقعةٍ جغرافيَّةٍ معيَّنةٍ، غير أنَّ غياب المصطلح لا يعني غياب جوهره[2].

فالجنسيَّة عرفتها الشَّريعة وإن لم تسمه بهذا الاسم، فقد كان ثمَّ ارتباطٌ سياسيٌّ بالدَّولة يترتَّب عليه آثارٌ قانونيَّةٌ ملزمةٌ للفرد والدَّولة تقوم عليها الحقوق والواجبات[3].

فوجود حقوقٍ للفرد، وواجباتٍ على الدَّولة، وانتماءٍ من الفرد لهذه الدَّولة، ودفاعٍ عنها، وعلاقةٍ تجمع بين كافَّة المنتسبين إليها، كان أمرًا متقرِّرًا في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ، غير أنَّ هذه العلاقة كانت علاقةً مختلفةً عن العلاقة الَّتي تقوم عليها النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة، فلا بدَّ من

---

(١) انظر: المواطنة في الشّريعة الإسلامية، لياسر حسن جابر (٢٢).

(٢) انظر: المواطنة في الشّريعة الإسلامية، لياسر حسن (٢٨).

(٣) انظر: أحكام الذّميين والمستأمنين، لعبد الكريم زيدان (٦١-٦٢)، المواطنة في الشّريعة الإسلامية، لياسر حسن (٢٤٠).

التَّمييز والفحص لإبراز حقيقة العلاقة والمواطنة الَّتي كانت سائدةً في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ، وتحديد ما كان مرتبطًا بأصلٍ شرعيٍّ لا يجوز تجاوزه وما كان مرتبطًا بأمورٍ إجرائيَّةٍ.

فيمكن أن نعرِّف المواطنة في الفقه الإسلاميِّ بأنَّها علاقةٌ بين الدَّولة الإسلاميَّة وبين فردٍ معيَّنٍ يقيم بصفةٍ دائمةٍ على أرض معيَّنةٍ، هذه العلاقة تجعل الطَّرفين أهلًا لنيل الحقوق وأداء الواجبات(١).

فالدَّولة الإسلاميَّة كانت تضمُّ المسلمين وتضمُّ الذِّمِّيين من غير المسلمين، وكانوا جميعًا من أهل دار الإسلام، ولهم حقوقٌ على الدَّولة يجب عليها القيام بها، وعليهم واجباتٌ، وكانوا يتشاركون في سبيل حفظ الحقوق ودفع المظالم.

وكانوا يتساوون جميعًا في الحقوق والواجبات، ولا يستثنى من ذلك إلَّا ما يخصُّ الأمور الدِّينيَّة فكما أنَّهم مستثنون من الخضوع للشَّريعة في الأمور المتَّصلة بدينهم فكذلك من الحقوق الوثيقة الصِّلة بالدِّين الإسلاميِّ(٢).

فالقاعدة أنَّهم كالمسلمين لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم إلَّا أنَّ الدَّولة الإسلاميَّة تشترط للتَّمتُّع ببعض الحقوق توفُّر العقيدة الإسلاميَّة فهي تفرقةٌ بناءً على الأوصاف وهذه التَّفرقة في الحقوق تحصل أيضًا في الواجبات(٣). وهذه التَّفرقة يحرم منها حتَّى بعض المسلمين الَّذين لا

(١) انظر: المواطنة في الشَّريعة الإسلامية، لياسر حسن (٢٩).
(٢) انظر: أحكام الذِّميين والمستأمنين (٦٢)، التَّعايش السِّلمي بين المسلمين وغيرهم، لسورحمن هدايات (٣٢٩).
(٣) انظر: أحكام الذِّميين والمستأمنين (٧١).

تجتمع فيهم الشّروط الَّتي تكون مظنَّةً لتحقيق أهداف الدَّولة ومقاصدها، فالولاية مثلًا يشترط لها العدالة والعلم والقوَّة الَّتي لا يجوز لمن لا يتَّصف بها أن يكون واليًا، فالمساواة عند التَّكافئ في الاستحقاق واجبٌ، ومن الظُّلم حصول تفاوتٍ بين النَّاس مع تساويهم في الاستحقاق بلا سببٍ، غير أنَّ التَّفاوت بناءً على اختلافٍ في الاستحقاق ليس ظلمًا، بل هو عين العدل.

وحين نقارن بين مفهوم المواطنة في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ الَّذي كان عليه سنَّة الخلفاء الرَّاشدين والمواطنة في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر نجد أنَّ ثمَّ فروقًا جوهريَّةً بينهما، تتجلَّى في الفروق التَّالية:

الفرق الأوَّل:

مصدر الحقوق، فمصدر الحقوق هو الوحي والحكم الشَّرعيُّ، فالشَّريعة والمجتمع الإسلاميُّ سابقٌ على قيام الدَّولة، فالدَّولة ليست هي الَّتي تمنح الحقوق، بل هي ملزمةٌ بحفظ هذه الحقوق لا إنشائها، بخلاف المواطنة المعاصرة الَّتي هي مصدر الحقوق(١).

واختلاف المصدر بين النِّظام الإسلاميِّ والوضعيِّ يحدث فروقًا في الحقوق والواجبات، فالإنسان يرتقي في حقوقه بحسب سمو عقيدته فالمسلم ينال من الحقوق ما لا يناله غيره(٢).

فالعقيدة هي مرجعيَّة المواطنة، هذا يجعله ميثاقًا لا يقبل النَّقض، ومبدأً

(١) انظر: المواطنة في الشّريعة الإسلامية (٢٩).

(٢) انظر: النظريّة السّياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشّرعية، لمحمد مفتي وسامي الوكيل (٣٧-٣٨).

ثابتًا مرتبطًا بهويَّة الدَّولة فلا مجال فيه لهويَّاتٍ أو فلسفاتٍ أخرى تبني هويَّةً مختلفةً لأنَّ الكلمة العليا للإسلام، كما أنَّه يقوِّي الإخلاص لهذا المبدأ[١].

فجعل العقيدة هي مرجع الحقوق هو من أعظم الضَّمانات الَّتي تحفظ الحقوق، لأنَّه بهذا يجعلها حقوقًا قطعيَّةً ثابتةً لا تمنح من أحدٍ ولا يستطيع أيُّ أحدٍ أن ينفيها.

الفرق الثَّاني:

أنَّ المواطنة في الفكر السِّياسيِّ الوضعيِّ تقوم على رابطةٍ إقليميَّةٍ محيِّدةٍ للدِّين بما ينشأ عنه نظامٌ سياسيٌّ علمانيٌّ يقيم علاقةً دنيويَّةً بين المواطنين لا تميِّز بينهم بسبب الدِّين، بينما المواطنة في الفكر السِّياسيِّ الإسلاميِّ كانت قائمةً على رابطةٍ دينيَّةٍ، فالغاية بين النِّظامين مختلفةٌ جذريًّا.

الفرق الثَّالث:

أنَّ المواطنة في النِّظام السِّياسيِّ المعاصر تقتصر على إقليم محدَّدٍ، بينما في الشَّريعة الإسلاميَّة هي شاملةٌ لكلِّ ديار الإسلام: «فمن كان قائمًا بواجب الإيمان كان أخًا لكلِّ مؤمنٍ ووجب على كلِّ مؤمنٍ أن يقوم بحقوقه وإن لم يجرِ بينهما عقدٌ خاصٌّ»[٢].

والإشكال هنا له جانبان:

الجانب الأول: توزُّعُ المسلمين على أقاليم مختلفة يحكم كل إقليم حاكمٌ مستقلٌّ، وهذا مخالفٌ لما حُكِي من إجماعات على منع وجود

(١) انظر: المواطنة في الشَّريعة الإسلامية، لياسر حسن (١٠٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٥/ ٩٤).

أكثر من إمام في وقت واحد.

غير أن هذا الإشكال أهون من الذي يليه، لأن واقع المسلمين منذ القرن الثاني من الهجرة أنهم لم يكونوا تحت ظل حاكم واحد، خاصَّةً إذا استحضرنا هنا ما يتعلق بالمصلحة والمفسدة.

الجانب الثاني - وهو الذي يعبِّر عن الإشكال الحقيقي مع الجنسية المعاصرة -: أن تكون الحقوقُ مقصورةً على من يحمل هذه الجنسية، ويُعامَل المسلم معاملة الأجنبي إذا لم يكن في بلدٍ يحمل جنسيتَه، ولم تكن الحقوق في تاريخ المسلمين مرتبطةً بالإقليم أو الحاكم، بل بلاد الإسلام كلها تحمل جنسية واحدة لكل مسلم أو ذمي.

وهذا يصادم أصلًا قطعيًا في الشريعة، حيث لا يُعطَى المسلم من الحقوق ما أعطته الشريعة له، ولا يلتزم من الواجبات ما أوجبته الشريعة عليه، بل يكون مردُّ ذلك إلى الجنسية التي يحملها.

وبناءً على الاختلاف الجوهريِّ والأساسيِّ بين الرُّؤيتين نتج عنه عدَّة آثارٍ تختلف فيه الدَّولة الإسلاميَّة عن الدَّولة الوطنيَّة المعاصرة، منها:

- التَّفرقة بين المسلم والكافر في أحكامٍ عديدةٍ، كفرض الجزية على أهل الذِّمَّة، ومنعهم من الولايات العامة، وفرض الشُّروط العمريَّة عليهم وغيرها، فليس ثَمَّ مساواةٌ مطلقةٌ بين المسلم والكافر لوجود صفةٍ لدى المسلم لا توجد عند الكافر تؤثِّر في الحقوق والواجبات وهي الدِّين الَّذي يقوم عليه أساس المجتمع.

- وجعل الدِّين هو مناط الولاء في الدَّولة الإسلاميَّة، فكلُّ مسلمٍ يسكن ديار الإسلام فله حقوق المسلم كاملةً، ولا تتعلَّق الأحكام الشَّرعيَّة في

حقوق المسلمين وواجباتهم برابطةٍ أخرى غير رابطة الإسلام.

- كما أنَّ حدود الحرِّيَّات للمواطنين ستكون خاضعةً لمرجعيَّة الدِّين.

وهذا الاختلاف دفع بعض المعاصرين لتقديم تصوُّرٍ جديدٍ لرابطة الدَّولة بما يلغي مثل هذه الآثار، فشاع عند بعض المعاصرين تعليق هذه الرَّابطة على كونها حدثًا تاريخيًا قد تغيَّرت دوافعه فتتغيَّر الأحكام تبعًا لذلك.

فقد كانت الدَّولة سابقًا تقوم على أساسٍ عقديٍّ فمن الطَّبيعيِّ أن تكون نظرتها لغير من كان على عقيدتها تختلف، لهذا كانت الحرب آنذاك دفاعًا عن العقيدة، وضد من يخالف هديه، وهذا الوضع اختلف الآن، فالرَّابطة الآن هي رابطةٌ قوميَّةٌ والحرب تقوم دفاعًا عن الدَّولة، فاختلاف الظُّروف يترتَّب عليه اختلاف الأحكام[1].

وأهل الذِّمة الآن شركاء أصليُّون في الأرض وهي ملكٌ لهم كما هي ملكٌ للمسلمين، وقد تغيَّر الزَّمان فسقط البناء القانونيُّ الَّذي كان يقوم عليه عقد أهل الذِّمة وصدرت القوانين الَّتي تساويهم بغيرهم، والدَّولة المعاصرة تجعل الجميع في ذمَّتها[2].

وكان الإسلام سابقًا دينًا وجنسيةً وقد تغيَّر الحال الآن فصار من العدل أن يزول الحكم لأنَّ المعيار الآن هو المساواة بين كافَّة المواطنين إذ أصبحت الجنسيَّة منفصلةً عن الدِّين[3].

---

(١) انظر: الإسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، لعبد الحميد متولي ضمن كتابه بحوث إسلامية (٣٢-٣٤).

(٢) انظر: مواطنون لا ذميون (١٢١) و(١٢٦).

(٣) انظر: النَّظرية الإسلامية في الدَّولة، لحازم الصَّعيدي (٢١١-٢١٣).

والعقد الحديث الَّذي رضيه المسلمون وغيرهم يختلف عن عقدهم القديم، فقد انهارت الدَّولة التَّاريخيَّة وأصبحت الدَّولة الآن قائمةً على عقدٍ مختلفٍ، فقد جاء عقد الدَّولة العصريَّة ودستورها الحديث بعد كفاحٍ مشتركٍ لتحرير البلاد من الاستعمار، فالشَّرعيَّة للتَّحرير لا للفتح، واتِّفاقهم قام على عقدٍ دستوريٍّ يقوم على المساواة وقد رضي به الجميع، وعلى هذا فالاتِّفاق الدُّستوريُّ على هذا النِّظام يكون ملزمًا[١].

والالتزام بالعهد يلزمنا بأن لا نخالف الحرِّيَّة والتَّعدُّديَّة الَّتي عاهدنا النَّاس عليها[٢].

وأساس هذه الأقوال أنَّ الأحكام الشَّرعيَّة كانت مرتبطةً بظرفٍ تاريخيٍّ قد تغيَّر، فهي كانت بسبب أنَّ الرَّابطة في ذلك الزَّمان تقتضي أن يكون الدِّين هو أساس الدَّولة، وقد تغيَّرت الرَّابطة الآن فلا بدَّ أن تتغيَّر الأحكام.

ويجاب عن هذه الإشكاليَّة من وجوهٍ:

الوجه الأوَّل:

أنَّ الدِّين في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ ليس وصفًا متغيِّرًا حتَّى تكون الأحكام المرتبطة به وقعت بسبب ظرفٍ تاريخيٍّ، بل الدِّين هو أهمُّ انتماءٍ للمسلم، وجاءت الشَّريعة بالحثِّ على الولاء للمسلمين والبراء من الكافرين، فهذه أصولٌ شرعيَّةٌ واجبةٌ من قبل قيام الدَّولة.

---

(١) انظر: للدين والوطن، لمحمد العوا (٧٤-٧٥)، الخوف من حكم الإسلاميين، لعصام تليمة (٩٨-٩٩)، بين الشّريعة والسّياسة، لجاسر عودة (١١٦)، الجديد في الفقه السّياسي المعاصر (٣٥٢)، الدّيمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، لراشد الغنوشي (٤٦).

(٢) انظر: الإسلام والدّيمقراطية، لمحمد سليم العوا (٢٦).

الوجه الثّاني:

أنّ الدّين هو الّذي كوّن الجماعة الإسلاميّة وهو الأساس الّذي من أجله قامت الدّولة الإسلاميّة واتّسعت وحصلت الفتوحات، فهو ليس شيئًا عارضًا ارتبط بطبيعة ذلك الزّمان، بل هو الّذي كوّن الدّولة والمجتمع والنّظام، فلم يكن ثمّ حاجةٌ لتطبيق هذه الأحكام لولا أنّ الشّريعة تريد ذلك، فكون المسلمين يأخذون الجزية من الذّمّيّ أو يلزمونه بأحكامٍ معيّنةٍ أو يمنعونه من الولايات لا يرتبط بظرفٍ تاريخيّ ولا علاقة ظرفيّةٍ، فليس ثمّ دافعٌ لهذا إلّا معنًى شرعيٌّ، وإلّا فلو أبيحت هذه القضايا لما وجد ما يمنعها ولا ثمّ دافعٌ ظرفيٌّ يدفع لرفضها.

الوجه الثّالث:

أنّ الواجب هو إقامة الحكم الشّرعيّ والسّعي لإصلاح الواقع تجاهه وليس اعتبار الواقع هو الأصل ونفي الحكم الّذي لا يتناسب معه، فإذا جاء نظامٌ يلغي بعض الأحكام فالواجب إصلاح هذا الخلل لا إلغاء الأحكام بسبب أنّ هذا النّظام لا يريدها.

فكون النّظام يعتمد على رابطةٍ تلغي أثر الدّين، هذا منكرٌ يجب تغييره وليس وصفًا تتغيّر الأحكام الشّرعيّة من أجله، وهل مثل هذا إلّا من يقول إنّ تحريم الزّنا كان راجعًا لظرفٍ معيّنٍ كان النّاس ينظرون للعلاقة بين الرّجل والمرأة بعلاقة الشّرف والعيب والعار، وقد تغيّر هذا الوصف في كثيرٍ من دول العالم فتزول الأحكام بناءً عليه! أو أنّ العبادة من صلاةٍ وصيامٍ كان راجعًا لوصف تعلّق القلوب باللّه نظرًا لخشيتها من الجوانب الطّبيعيّة الّتي لا تجد لها تفسيرًا، وقد تغيّر الوضع الآن بعد اكتشفت

كثيرًا من قوانين الخلق فما عاد ثمَّ حاجةٌ للعبادة!

الوجه الرَّابع:

لا تلازم بين فرض هذه الأحكام وكون الدَّولة عقائديَّةً، فيمكن أن تكون الدَّولة عقائديَّةً من دون أن تفرض الجزية مثلًا أو تمنع الكفَّار من الولايات إلخ، بما يدل على أن هذه الأحكام مقصودةٌ ومعتبرةٌ.

ولم تكن كلُّ الدُّول في ذلك الزَّمان عقائديَّةً، بدليل التَّفريط في أحكام أهل الذِّمة في عصورٍ كثيرةٍ في تاريخ الإسلام وتمكينهم ورفض العلماء لذلك، فلو كان هو من أساس الدَّولة لم يقع التَّفريط فيه.

الوجه الخامس:

أنَّ هذه الأحكام ثابتةٌ مقصودةٌ شرعًا وليست شأنًا عرضيًا للزَّمان أو المكان أو طبيعة الدَّولة، فالجزية جاءت بنصٍّ قرآنيٍّ قاطعٍ ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] فلا يمكن أن يقال في مثل هذا الحكم إنَّه كان مرتبطًا بالدَّولة وليس حكمًا مستقلًا.

الوجه السَّادس:

أنَّ سقوط بعض الواجبات في الشَّريعة لا يسقط جميع الواجبات، وسقوط بعض أحكام الولاية لا يسقطها جميعًا، وهذه قاعدةٌ قطعيَّةٌ ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] وهذه الشُّبهة تجعل من تغيُّر الزَّمان سببًا لسقوط كلِّ الأحكام.

الوجه السَّابع:

أنَّ وجود اتِّفاقٍ أو عهدٍ مسبقٍ ليس له أثرٌ على الحكم الشَّرعيِّ،

فالشُّروط يجب أن تكون موافقةً للشَّريعة فإن كانت مخالفةً للشَّريعة فهي عقودٌ باطلةٌ لا اعتبار لها ولا يوفَّى بها باتِّفاق المسلمين[(١)] فضلًا أن تكون سببًا لتغيير الأحكام الشَّرعيَّة.

وبهذا يظهر فساد القول بأنَّ الرَّابطة وصفٌ متغيِّرٌ، فلازمه هو قلبٌ للنِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ ليكون نظامًا علمانيًا يحيد الدِّين في النِّظام، وقد يرجع سبب الإشكال لدى أصحاب هذا الاتِّجاه لتبنِّي هذه الرُّؤية ما يجدونه من بعض أحكام الشَّريعة في عدم المساواة بين المسلم والكافر، وهو ما يدفعهم لتأويل بعض هذه الأحكام لأنَّهم يرونها منافيةً للعدل، والجواب المزيل لهذا الإشكال أنَّك حين تجعل الرَّابطة هي القوميَّة أو الأرض فمن الطَّبيعيِّ أن يكون عدم المساواة بسبب الدِّين غير مفهوم، ويتوهَّم فيه الظُّلم وهضم الحقوق، وهو ما يدفع للبحث له عن تأويلاتٍ ويسهل تحريف الحكم فيه، أمَّا حين تجعل الرَّابطة دينيَّةً وأساس الدَّولة هو حفظ الدِّين كما هو في التَّصوُّر الإسلامي فسيكون حكمًا معلَّلًا وواضحًا، فإشكاليَّة الخلل راجعةٌ لأنَّ الشَّخص اعتقد أوَّلًا أنَّ الرَّابطة تقوم على الأرض فلم يجد مسوِّغًا للتَّفريق بين المسلم والكافر فبحث بعد ذلك عن مسلكٍ يزيل هذه التَّفريق.

وقد يقال: إنَّ القول بعدم المساواة يؤدِّي إلى الحرج نظرًا لظروف الدَّولة المعاصرة وحاجتها لدفاع جميع مواطنيها[(٢)].

وهنا ينتقل البحث إلى جانب الضَّرورة والحاجة وأثره على الأحكام

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٣٥/ ٩٧).

(٢) انظر: النَّظرية الإسلامية في الدَّولة، لحازم الصَّعيدي (٢٢١-٢٢٢

الشَّرعيَّة، فإن وجدت ضرورةٌ تقتضي تأجيل بعض الأحكام الشَّرعيَّة فالضَّرورات تقدَّر بقدرها، لكن من الخطأ البيِّن أن يخلط في النَّظر إلى الحكم الشَّرعيِّ بين الحكم الأصليِّ في حالته الأولى وبين حكمه في حال الضَّرورة والاستثناء، فيجب أوَّلًا تحرير الحكم الشَّرعي ثمَّ النَّظر في عوارضه الاستثنائيَّة، بخلاف ما يكثر الخلط فيه عند بعض المعاصرين من الاستدلال على الحكم من خلال صورته الضَّروريَّة، فيقرِّر قبول المواطنة الكاملة بمفهومها الغربي، ثمَّ يكون دليله عليها حالة الضَّرورة!

إذن، فحين ننظر في المواطنة المعاصرة نجد أنَّ لها إشكالًا مع المساواة مع الكافر في المسائل الَّتي فرَّقت الشَّريعة فيها لعدم تماثلها، فنفي أصل الفرق مخالفٌ للشَّريعة قطعًا، فأصل الفرق بين المسلم والكافر قطعيٌّ لا يحتمل الخلاف، وإن كان بعض صوره اجتهاديًّا، إلَّا أنَّ ما هو اجتهاديٌّ يجب أن ينطلق من مبدإٍ فقهيٍّ وليس من أصلٍ منحرفٍ، وقل مثل هذا في أصل الفرق بين الرَّجل والمرأة.

ونفي بعض الحقوق عن بعض المواطنين لا ينفي عنهم المواطنة ولا الجنسيَّة، فحتَّى في النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة يحرم الصِّغار وناقصو الأهليَّة عن الحقوق السِّياسيَّة كما يفرِّق بين المواطن الأصليِّ والطَّارئ ولم يقل أحدٌ إنَّ ذلك دليلٌ على عدم تمتُّعه بالجنسيَّة[1].

ونجد في المواطنة المعاصرة إشكالًا مع حصر رابطة الولاء والانتماء في بقعةٍ معيَّنةٍ دون بقيَّة مناطق المسلمين، فجعل الحقوق مخصَّصةً لإقليمٍ

(١) انظر: المواطنة في الشّريعة الإسلامية، لياسر حسن (٢٥٠-٢٥١).

ونفيها عن من عداه هو من المخالفات الظَّاهرة لأصلٍ قطعيٍّ في الإسلام يجعل الحقوق مكفولةً للمسلمين بمجرَّد انتمائهم للإسلام، ولهذا كانت سيرة الخلفاء الرَّاشدين أنَّ حقوق المسلمين واحدةٌ في أيِّ بلدٍ إسلاميٍّ كانوا، ولم يكن المسلم يحصر ولاءه على بقعةٍ معيَّنةٍ، ولا يشترط لإعطاء المسلمين حقوقهم أن يكونوا من بلدٍ معيَّنٍ.

وهذه من أبرز إشكالات المواطنة المعاصرة، ولهذا فحديث بعض المعاصرين في سياق المواطنة عن حبِّ الإنسان لوطنه وأرضه وحنينه له، حديثٌ عاطفيٌّ جميلٌ لكن لا علاقة له لصيقةً بالإشكالات العلميَّة على مفهوم المواطنة والوطنيَّة، فالإشكال ليس في حبِّ الإنسان لأرضه، إنَّما هي رابطةٌ يقوم على حقوقٍ وواجباتٍ، وأيضًا فالوطن الَّذي يحنُّ له الإنسان هو أرضه الَّتي نشأ عليها وليست الدَّولة القطريَّة المعاصرة.

كما أنَّ الحديث عن المواطنة لا يتَّجه إلى المعاني المتعلِّقة بالوطن كالإقامة في مكانٍ ما أو حبِّ المكان الَّذي يقيم فيه الإنسان أو التَّوافق مع أهل هذا المكان[1].

فالقول بقبول المواطنة المعاصرة مطلقًا يقع في إشكاليَّةٍ مع هذا الأصل القطعيِّ، والقول بنفي كافَّة أحكام المواطنة المعاصرة يقع في إشكاليَّةٍ مع الواقع المعاصر القائم على هذه الرَّوابط الإقليميَّة وما يمكن أن يحدث بسبب عدم الاعتداد بها مطلقًا من ضررٍ وحرجٍ.

---

(١) انظر: المواطنة في غير ديار المسلمين، لصلاح الدِّين سلطان (١٢-١٣).

ولهذا فالموقف الفقهيُّ الصَّحيح هو تقرير الأصل الشَّرعيِّ في كون الولاء للمسلمين جميعًا وليس برابطةٍ إقليميَّةٍ معيَّنةٍ، وأمَّا الرَّوابط الإقليميَّة المعاصرة فيقرُّ منها ما كان ضرورةً ومصلحةً للمسلمين دفعًا للضَّرر والفساد عنهم، وما عدا الضَّرورة فيبقى على أصله من شمول الحقوق للمسلمين جميعًا، فإن وجدت ضرورةٌ في بعض الأحكام فلا ينزل هذا في كلِّ الأحكام، ولا تلغى الضَّرورة عن بعض الأحكام بسبب أنَّ بعضها لا ضرورة فيه.

والبحث في المواطنة يستدعي البحث في كثيرٍ من المباحث التَّفصيليَّة المتعلِّقة بالنِّظام السِّياسيِّ غير أنَّ المقصد هنا مقتصرٌ على بحث المواطنة في حال كونها ضمانةً للحقوق السِّياسيَّة.

❊ ❊ ❊

خاتمة البحث

بتوفيقٍ من اللَّه وتيسيرٍ وصل بنا البحث إلى خاتمته، وتوصَّلنا بحمد اللَّه إلى الخلاصات التَّالية الَّتي تشكِّل النَّتائج الأساسيَّة للبحث:

- تقوم الولاية في فقه الصَّحابة على الاختيار والرِّضا من النَّاس.

- من الدَّلائل على اعتبار الصَّحابة ﵃ لضرورة الاختيار من النَّاس:

الدَّليل الأوَّل: اعتقادهم بنفي وجود نصٍّ من الشَّارع على شخصٍ بعينه، واتِّجاههم عمليًّا للاختيار.

الدَّليل الثَّاني: وقائع تولية كلِّ خليفةٍ حيث كانت تقوم على الشُّورى والاختيار.

الدَّليل الثَّالث: المقولات الكثيرة عنهم في أهمِّيَّة الشُّورى.

الدَّليل الرَّابع: مراعاتهم لرضا النَّاس فيما دون الولاية العظمى.

الدَّليل الخامس: نسبتهم الولاية لعموم النَّاس.

الدَّليل السَّادس: ذمُّهم للتَّغلُّب والقهر والاستبداد بالحكم.

الدَّليل السَّابع: ذمُّهم للقتال لأجل الحكم واعتباره من القتال لأجل الدُّنيا.

- كان لكلِّ خليفةٍ من الخلفاء الرَّاشدين طريقةٌ تختلف عن طريقة غيره، بما يدلُّ على أنَّ الأصل في الطُّرق الموصلة للولاية أنَّها طرقٌ اجتهاديَّةٌ ما

دامت قائمةً على الرِّضا.

- كان لفقه الصَّحابة أثرٌ في تعميق مفاهيم الشُّورى والاختيار في عصرهم.

- لا يمكن وضع ضابطٍ محدَّدٍ لكيفيَّة حصول الرِّضا والاختيار الواجب، إنَّما المهمُّ توفُّر هذه الأوصاف: «الشُّورى، الاختيار القائم على رضا، بيعة المسلمين، عدم وجود منازعةٍ، حصول الشَّوكة».

- الإمامة عقدٌ حقيقيٌّ بين الحاكم والمحكوم، وهو عقد وكالةٍ، لكنَّها وكالةٌ خاصَّةٌ لها أحكامٌ تخصُّها وليست هي من قبيل الوكالة المحضة.

- عقد الاختيار هنا يختلف عن العقد الاجتماعيِّ، فلئن كان ثمَّ أوجه شبهٍ بينهما إلَّا أنَّ ثمَّ فروقًا جوهريَّةً بين العقدين.

- الاختيار في فقه الصَّحابة يقوم على مرجعيَّةٍ مختلفةٍ عن مرجعيَّة النِّظام السِّياسيِّ المعاصر، فهي تعتمد على البحث عن الأحقِّ والأفضل لتختاره، وتخضع لمرجعيَّة الشَّريعة، وتبحث عن مصالح الجماعة، وأمَّا النِّظام السِّياسي المعاصر فيعتمد على الحرِّيَّة الفرديَّة بغضِّ النَّظر عن نتيجة ما يختار، كما يعتمد على الفلسفة اللِّيبراليَّة في حدود هذا الاختيار.

- هذا الاختلاف بين المرجعيتين يترتَّب عليه آثارٌ عدَّةٌ، فالاتِّفاق في ضرورة الاختيار للحكومة لا يجعل التصور بينهما واحدًا، ومن الآثار أنَّ الاختيار يكون في النِّظام السِّياسيِّ حقًّا شخصيًّا بينما هو في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ أمرًا مباحًا.

- أهل الحلِّ والعقد مصطلحٌ حادثٌ بعد القرون المفضَّلة، وهذا لا ينفي

وجوده عمليًّا في عصر الصَّحابة، فقد كان الاختيار في زمن الخلفاء الرَّاشدين مقتصرًا على فئةٍ معيَّنةٍ من أهل المدينة.

- بيعة أهل الحلِّ والعقد في عصر الصَّحابة كانت بيعةً نهائيَّةً إلزاميَّةً وليست مجرَّد ترشيحٍ، وكذلك الاستخلاف في عصرهم كان استخلافًا ملزمًا نهائيًّا.

- وهذا الإلزام لا ينافي الرِّضا والاختيار، لأنَّه كان ثمَّ رضا شائعٌ في زمنهم، وكان للاستخلاف ولبيعة أهل الحلِّ والعقد لزومها العرفي في زمنهم، غير أنَّ هذا لا يكون ملزمًا لكلِّ زمانٍ ومكانٍ.

- حصر الاختيار في أهل الحلِّ والعقد ليس وصفًا لازمًا لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، بل هو وصفٌ عرفيٌّ يتغيَّر، وليس ثمَّ ما يمنع من توسيع دائرة الاختيار لتشمل عموم النَّاس كما هي عادة النِّظام السِّياسيِّ المعاصر.

- والقول بجواز مشاركة عموم النَّاس لا يعني أنَّ النِّظام السِّياسيَّ الإسلاميَّ نظامٌ تمثيليٌّ كالنِّظام السِّياسيِّ المعاصر يجعل لكلِّ فردٍ حقَّ المشاركة ويمنع أيَّ تعدٍ عليه، ولا ينفي في المقابل جواز الأخذ به.

- من الخطأ الاحتجاج بكل ما نقل عن الصَّحابة من دون اعتبار لأثر العرف في عصرهم، ويقابله في الخطأ من يحاكم عصرهم بناءً على معطيات عصرنا.

- يجب التَّمييز بين رأي الأكثريَّة في اختيار الحاكم، ورأي الأكثريَّة حين يستشيرهم الحاكم، أمَّا رأيهم في اختيار الحاكم فقد جاء عن الصَّحابة ما يدلُّ على اعتباره، وأمَّا حين يستشيرهم الحاكم فلا يوجد دليلٌ يوجب الأخذ برأي الأكثريَّة ولا يوجد دليلٌ يمنعه، فلا بأس من الأخذ به.

- سلطة الخلفاء الرّاشدين لم تكن سلطةً مقيّدةً كالنُّظم السّياسيّة المعاصرة، فقد كانت صلاحيّة الخليفة واسعةً، ولا يقيّد إلّا بقيود الشّريعة، أو ببعض القيود الاستثنائيّة كقيود الصُّلح وشروط بعض النّاس في البيعة.

- لا بأس بتقييد السُّلطة على النّحو الّذي تعتمده النُّظم السّياسيّة المعاصرة إن كان هذا محقّقًا للمصلحة الرّاجحة، فالأصل الإباحة ولا يوجد ما يمنعه، والدّلائل الّتي تعضده كثيرةٌ.

- التّخريج الصّحيح لطبيعة عمل السُّلطات في النُّظم السّياسيّة المعاصرة أنّه من قبيل تقييد السُّلطة وهو من قبيل ما لا يتمُّ الواجب إلّا به فهو واجبٌ، وليس هو من قبيل الشُّورى الواجبة الملزمة، فهذا مدخلٌ خاطئٌ في تخريج الموضوع، كما أنّه يضعف حكمه فيجعله محلَّ خلافٍ، ويترتّب عليه تصوراتٌ خاطئةٌ.

- ومن التّقييد المعاصر التّقييد الزّمنيُّ بأن يتمَّ تداولٌ سلميٌّ للسُّلطة، والحكم فيه كالحكم في تقييد السُّلطة.

- الخروج المسلّح لاغتصاب السُّلطة محرّمٌ في فقه الصّحابة.

- حين يخرج حاكمٌ ويبايعه النّاس وتستقرُّ له الأمور ولا يمكن إزالته إلّا بقتالٍ وفتنٍ، فقد وقع خلافٌ بين الصّحابة رضي الله عنهم في جواز الخروج عليه إلى اتّجاهين شهيرين، والأقرب للدّليل هو الاتّجاه الّذي يمنعه لظواهر النُّصوص.

- يشيع كثيرٌ من المعاصرين الطّعن في السّلف لموقفهم من المتغلّب، وهو ناشئٌ من عدم إدراكٍ لحقيقة موقف السّلف، فهو موقفٌ مبنيٌّ على

تحقيق ما هو أصلح للمسلمين، ومبنيٌّ على اجتهادٍ واعٍ بفقه الممكن، الَّذي يرى السُّكوت عن المنكر الأقلّ دفعًا لمنكراتٍ أعظم.

- الولايات في الإسلام ليست حقوقًا شخصيَّةً بل هي وظائفُ عامَّةٌ وواجباتٌ شرعيَّةٌ، وهذا فرقٌ جوهريٌّ بين النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ والنِّظام السِّياسيِّ المعاصر، ويترتَّب عليه وضع شروطٍ شرعيَّةٍ للولاية، واشتراط الكفاءة والقوَّة فيها، وذمُّ طلب الولاية، ممَّا يترتَّب على طبيعة النَّظر الشَّرعيِّ للولاية والغاية منها.

- حرِّيَّة الرَّأي يراد بها عدم تدخُّل السُّلطة في آراء النَّاس بمنعهم عن الإدلاء بها أو معاقبتهم عليها.

- الحكم على حرِّيَّة الرَّأي في الشَّريعة ينبني على حسب مضمون الرَّأي، فما كان محرَّمًا فهو معرَّضٌ للعقوبة، وما كان مشروعًا فلا يجوز التَّعرُّض له، وما كان مباحًا فلا يتعرَّض له إلَّا إن كان في سبيل ذلك تحقيق مصلحةٍ عليا عامَّةٍ، ويجوز تقييد تصرف الحاكم في تقدير هذه المصلحة وجعلها عبر آليةٍ معيَّنةٍ تنقل هذه الصلاحيَّة من الحاكم إلى ممثِّلي النَّاس.

- القيود الَّتي وضعتها النُّظم السِّياسيَّة على السُّلطة في موقفها من حرِّيَّة الرَّأي هي أنَّها أخرجت التَّشريع فيها من سلطة الحاكم، وحدَّدت لها وسائل لا يتعرَّض لها، وقيَّدت النَّظر المصلحيَّ الَّذي يقيِّدها، وكلُّ هذا جائزٌ شرعًا للمصلحة، وأمَّا منعها من العقاب على الرَّأي مطلقًا ولو تجاوز الحدود الشَّرعيَّة فهي مخالفةٌ للشَّريعة.

- يتميَّز الفكر السِّياسيُّ الإسلاميُّ عن الفكر المعاصر في حرِّيَّة الرَّأي أنَّه يعتني بالجانب الأخلاقيِّ، ويعزِّز الدَّور المجتمعيَّ والفرديَّ وليس القانونيَّ

فحسب، كما أنَّه يستطيع أن يميِّز بين الآراء لاعتماده على مرجعيَّة الدِّين.

- حرِّيَّة الاعتقاد تعني حرِّيَّة بقاء من يعتنق غير الإسلام على دينه، وتعني عدم امتحان النَّاس ومحاسبتهم على ما تكنُّه صدورهم.

- تختلف حرِّيَّة الاعتقاد عن حرِّيَّة الرَّأي والمجاهرة، فليس جواز الأولى لازمًا لجواز الثَّانية، فلكلٍّ واحدةٍ منهما أحكامها الخاصَّة بها.

- لغير المسلم في الدَّولة الإسلاميَّة أن يجهر بانتسابه لغير الإسلام، وله حرِّيَّة البحث عن الحقِّ بالسُّؤال والجدال بالحسنى، وليس لهم الدَّعوة إلى دينهم ولا نشره بين المسلمين، خلافًا لشذوذ بعض المعاصرين.

- نصَّ جمهور الفقهاء أنَّ لهم بناء الكنائس في أراضيهم الَّتي صولحوا أنَّها لهم، أو أنَّها للمسلمين واشترطوا بناء الكنائس، وليس لهم ذلك في أمصار المسلمين ولا فيما فتح عنوةً.

- حرِّيَّة الاجتماع يقال فيها مثل ما قيل في حرِّيَّة الرَّأي، فما كان من قبيل الاجتماع المشروع لم يجز منعه، وما كان محرَّمًا فيجب منعه، وما كان مباحًا فلا يتعرَّض له إلَّا فيما يعارض المصلحة العامَّة، ويقال في تقييد المصلحة ما قيل في تقييده في حرِّيَّة الرَّأي.

- المعارضة السِّلميَّة معارضةٌ قانونيَّةٌ من داخل الدَّولة، فهي ليست من جنس الخروج على الحكَّام أو منازعة السُّلطة.

- للمعارضة السِّلميَّة مظاهر عدَّةٌ، المظهر الأوَّل: مراقبة أداء السُّلطة، والثَّاني: المشاركة في السُّلطة، وهي صورةٌ حديثةٌ لم تكن موجودةً من قبل ولا بأس بها إن كانت مصلحتها راجحةً.

المظهر الثَّالث: النَّقد العلنيّ، والاعتبار في سلوك العلنيَّة والسِّرِّيَّة للنَّصيحة والنَّقد بحسب المصلحة، فلا بأس حينها من اعتماد النَّقد العلنيِّ إن كان محقِّقًا للمصالح الشَّرعيَّة.

المظهر الرَّابع: إنشاء الأحزاب، وحكم إنشائها يختلف بحسب الحال، فإن كانت سببًا لمنع المظالم فلا إشكال في مشروعيَّتها، وكذا إن كانت في ظلِّ نظامٍ قد قام على اعتبارها فيترتَّب على إلغائها ضياع واجباتٍ وحقوقٍ فلا إشكال في مشروعيَّتها، وكذا المشاركة فيها أو إنشاؤها في ظلِّ دولةٍ غير إسلاميَّة تعتمدها وتضعها ضمن حقوق المواطنين، وأمَّا فيما عدا ذلك فالعبرة بغلبة المصالح أو المفاسد والأظهر هو غلبة المفاسد، ويمكن الاستغناء عنها بأدواتٍ أخرى.

المظهر الخامس: المظاهرات، فإن كانت وسيلةً لمنع المحرَّمات فلا إشكال في مشروعيَّتها، وكذا لو كانت في ظلِّ نظامٍ غير إسلاميٍّ يجعلها من حقوق النَّاس فلا مانع من الاستفادة منها لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، وفيما عدا ذلك فالعبرة بما هو أغلب من مفاسدها أو مصالحها وهو ممَّا يختلف باختلاف الأحوال فلا يعطى حكمًا واحدًا.

- يتميَّز النِّظام السِّياسيُّ الإسلاميُّ بخضوعه للشَّريعة الإسلاميَّة وهو ما جعل سؤال المشروعيَّة والبحث عن أساس الطَّاعة ليس له حضورٌ في النِّظام السِّياسيِّ، بخلاف النُّظم السِّياسيَّة المعاصرة الَّذي يشكِّل هذا السُّؤال فيها أكثر الموضوعات إشكالًا.

- تجلَّى الخضوع للشَّريعة في فقه الصَّحابة في مظاهر عدَّةٍ، منها: عدم طاعة أيِّ أحدٍ في معصية اللَّه، وتقييد البيعة للحكَّام بطاعة اللَّه وطاعة

رسوله ﷺ، ونقض أيِّ حكمٍ يخالف الشَّريعة، ومحاسبة الأمراء بأحكام الشَّريعة، وإخضاع الجميع لها، ومقاتلة من يمتنع عن تطبيق الشَّريعة، والالتزام بالشَّريعة مع المخالفين، وطاعة الأمراء في المعروف.

- يترتَّب على مخالفة الشَّريعة آثارٌ عدَّةٌ، فلا مشروعيَّة لما يخالف الشَّريعة، والسِّيادة في الدَّولة الإسلاميَّة للشَّريعة، وتحديد الموقف من السُّلطة المخالفة للشَّريعة.

- المشروعيَّة الدِّينيَّة شرطٌ في المشروعيَّة السِّياسيَّة، فلا وجود لمشروعيَّةٍ سياسيَّةٍ تخالف الشَّريعة، وهذا الفصل إنَّما دخل على بعض المعاصرين تأثُّرًا بالنَّظريَّة العلمانيَّة الَّتي تؤسِّس النِّظام السِّياسيَّ على غير الدِّين.

- نبوَّة الرَّسول ﷺ تستلزم طاعته السِّياسيَّة، ويستحقُّ بها الحكم السِّياسيَّ على النَّاس، وهذا ممَّا يختصُّ به النَّبيُّ ﷺ عن بقيَّة الحكَّام، فهم يستمدُّون شرعيَّتهم السِّياسيَّة من اختيار النَّاس لهم.

- اختلف المعاصرون في تحديد مصدر السِّيادة بين جعلها للشَّريعة أو للأمَّة أو مزدوجةً وأكثر هذا الخلاف لفظيٌّ لاتِّفاقهم على خضوع الأكثريَّة لأحكام الشَّريعة، وأمَّا من يجعل للأكثريَّة أحقِّيَّة مخالفة الشَّريعة فالخلاف معهم خلافٌ حقيقيٌّ.

- الرَّقابة والمحاسبة للسُّلطة من لوازم المشروعيَّة، وهو مشروعٌ قد دلَّت عليه أصولٌ شرعيَّةٌ كثيرةٌ، والاستفادة من الوسائل المعاصرة مشروعٌ.

- لم يطبَّق مبدأ الفصل بين السُّلطات في التَّاريخ الإسلاميِّ لعدم الحاجة إليه عمليًّا، ولأنَّ طبيعة السُّلطات في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ تختلف عن

طبيعتها في النّظام السّياسيّ المعاصر بما لا يستدعي هذا الفصل.

- لا مانع من العمل بمبدأ الفصل بين السّلطات وإن لم يكن معمولًا به سابقًا، فعدم العمل به لا يجعله محرّمًا.

- كانت السّلطة التّشريعيّة مفصولةً تقريبًا عن بقيّة السّلطات من جهة وجود أحكامٍ تشريعيّةٍ لا يجوز المساس بها، بخلاف النّظام السّياسيّ المعاصر فسبب لجوئه إلى الفصل هو اختلاط السّلطة التّشريعيّة بالسّلطة التّنفيذيّة بما جعل الحقوق والحرّيّات محلّ انتهاكٍ.

- لم يعرف الفقه المواطنة والجنسيّة بهذا الاسم، وإن عرف نفس المعنى من جهة وجود رابطةٍ بين الفرد والدّولة يترتّب عليها حقوقٌ وواجباتٌ.

- تختلف المواطنة في النّظام السّياسيّ المعاصر عن المواطنة الشّرعيّة في مصدر الحقوق حيث إنّ مصدرها في الشّريعة هي الوحي والأوامر والنّواهي الشّرعيّة ومصدرها في النّظام السّياسيّ هي المواطنة، وفي تحييد الرّابطة المعاصرة للدّين، وفي انحصار الرّابطة المعاصرة في إقليمٍ محدّدٍ.

- قيام الرّابطة في النّظام السّياسيّ المعاصر على رابطةٍ جديدةٍ محيّدةٍ للدّين انحرافٌ يجب تصحيحه، وليس تغيُّرًا تتغيّر أحكام الشّريعة بسببه.

واللّه تعالى أعلى وأعلم وأحكم، وصلّى اللّه وسلّم على نبيّنا محمّدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المراجع

* الإبانة عن أصول الدِّيانة، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق بشير عيون، مكتبة المؤيد، الرِّياض، ط٤، ١٤١٣هـ.
* أبكار الأفكار في أصول الدِّين، لسيف الدِّين الآمدي، تحقيق أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٢٣هـ.
* الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدِّين السّبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
* اتفاق الخلفاء الرَّاشدين وأثره في الأحكام، لعبد العزيز العويد، مكتبة الرّشد، ط١، ١٤٣١هـ.
* الأحزاب السِّياسيَّة في الإسلام لصفي الرّحمن المباركفوري، دار الصّحوة، ط١، ١٤١٧هـ.
* الأحزاب السِّياسيَّة في النِّظام السّياسي والدّستوري الحديث والنِّظام الإسلامي لمصطفى عبد الجواد.
* الأحزاب السِّياسيَّة والحرِّيَّات العامة، لحسن البدراوي، دار المطبوعات الجامعية، ٢٠٠٠م.
* الأحزاب السِّياسيَّة والنّظم الحزبية، لشمران حمادى، جامعة بغداد، ١٩٧٥م.
* الأحزاب السِّياسيَّة، للسيد خليل هيكل، مكتبة الطّليعة، ١٩٧٣م.
* إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد، تحقيق مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، ط١، ١٤٢٦هـ.

* أحكام الذّميين والمستأمنين، لعبد الكريم زيدان، مؤسسة الرّسالة، ١٤٠٢هـ.
* الأحكام السّلطانية والولايات الدّينية، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق: سمير رباب، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٤هـ.
* الأحكام السّلطانية، لأبي يعلى محمد بن الحسين الفرّاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ.
* الأحكام الشّرعيّة للنوازل السّياسيّة، لعطية عدلان، من إصدارات الهيئة الشّرعيّة للحقوق والإصلاح، دار اليسر، مصر، ط١، ١٤٣٢هـ.
* أحكام القرآن، عماد الدّين الطّبري الشّهير بإلكيا الهرّاس، تحقيق موسى محمد علي وعزت علي عيد عطية، دار الكتب الحديثة.
* أحكام القرآن، أبو بكر ابن العربي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.
* أحكام القرآن، لأبي بكر الرّازي الجصاص، تحقيق محمد الصّادق قمحاوي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
* أحكام المظاهرات في الفقه الإسلامي، لمروان الضّمور، دار المأمون، عمان، ط١، ١٤٣٠هـ.
* أحكام أهل الذّمة، لابن قيم الجوزية، تحقيق صبحي الصّالح، دار العلم للملايين، ١٩٨٣م.
* الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد بن حزم، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤٠٤هـ.
* الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الآمدي، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ.

* أخبار القضاة، لمحمد بن خلف بن حيان وكيع. تصحيح [illegible] المراغي. المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، [illegible]هـ.

* أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، لمحمد بن إسحاق الفاكهي، تحقيق عبد الملك بن دهيش، دار خضر، بيروت، ط[illegible]هـ.

* الاختصاص القضائي في الفقه الإسلامي، لناصر بن محمد الغامدي. مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.

* أدب القضاء، لشهاب الدين ابن أبي الدم، تحقيق محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

* آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، [illegible] عبد السلام، [illegible] الانتشار العربي، بيروت، ط١، ٢٠١١م.

* إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني. تحقيق أحمد عزو، دار الكتاب العربي، ط١، [illegible]هـ.

* الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.

* أركان وضمانات الحكم الإسلامي، لمحمد أحمد مفتي، مؤسسة الريان، [illegible]هـ.

* أركان حقوق الإنسان في الإسلام، لصبحي المحمصاني، دار العلم للملايين، ١٩٧٩م.

* إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي، بيروت، ط[illegible]، [illegible]هـ.

* [illegible]

المنارة، ١٤٠٠هـ.

* أسئلة دول الرّبيع العربي، لسلمان بو نعمان، مركز نماء للبحوث والدّراسات، بيروت، ط١، ١٤٣٤هـ.

* الاستدلال الخاطئ من الكتاب والسّنة على قضية الحرِّيَّة، لإبراهيم الحقيل، مركز البحوث والدّراسات بمجلة البيان، الرّياض، ط١، ١٤٣٤هـ.

* استدلالات أصولية في إثبات جواز الإضرابات والاعتصامات، لعبد الرّزاق الشّايجي، موقع مفكرة الإسلام.

* الاستذكار، لأبي عمر ابن عبد البر، تحقيق سالم عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

* استقلال القضاء، لفاروق الكيلاني، دار النّهضة العربية، ١٩٩٧م.

* استقلال القضاء، لمحمد كامل عبيد، دار القلم، ١٩٩١م.

* أسس العلوم السّياسيَّة في ضوء الشَّريعة الإسلاميَّة، لتوفيق الرّصاص، الهيئة العامة للكتاب، ١٤٠٦هـ.

* الإسلام وأصول الحكم، علي عبد الرّازق، دراسة محمد عمارة، المؤسسة العربية، بيروت، ٢٠٠٠م

* الإسلام والاستبداد السّياسي، لمحمد الغزالي، دار الكتاب العربي.

* الإسلام والخلافة في العصر الحديث، لمحمد ضياء الدِّين الرّيس، دار التّراث، ١٩٧٦م.

* الإسلام والدّيمقراطية، حوار مع محمد سليم العوّا، مؤسسة شومان، ط١، ١٩٩٨م.

* الإسلام والسّياسة، لحسين فوزي النّجار، دار الشّعب، ١٩٧٧م.

* الإسلام والسِّياسة، لمحمد عمارة، مكتبة الشّروق الدّولية، القاهرة، ط١، ١٤٢٩هـ.
* الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين، لعبد المنعم بركة، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٠م.
* الإسلام والمشكلات السِّياسيَّة المعاصرة، لجمال الدِّين محمود، دار الكتاب المصري، ١٩٩٢م.
* الإسلام وأوضاعنا السِّياسيَّة، لعبد القادر عودة، مؤسسة الرِّسالة، بيروت، ١٤٠١هـ.
* الإسلام وحقوق الإنسان، للقطب محمد القطب طبلية، دار الفكر العربي، ط١، ١٣٩٦هـ.
* الإسلام وحقوق الإنسان، لمحمد عمارة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ١٩٨٥م.
* الإسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، لعبد الحميد متولي، ضمن كتابه بحوث إسلامية، منشأة المعارف، ١٩٧٩م.
* أسنى المطالب شرح روض الطّالب، لزكريا الأنصاري، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.
* الأشباه والنّظائر، لتاج الدِّين السّبكي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ.
* الأشباه والنّظائر، لجلال الدِّين السّيوطي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، ط٢، ١٤١٨هـ.
* الأشباه والنّظائر، لزين العابدين ابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ.

* أصول السّرخسي، لأبي بكر السّرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، الهند.
* أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، لابن عاشور، الشّركة التّونسية، ١٩٨٥م.
* الاعتصام، لأبي إسحاق الشّاطبي، تحقيق مشهور آل سلمان، مكتبة التّوحيد.
* إعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية، تحقيق طه عبد الرّؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.
* الإقناع في مسائل الإجماع، لأبي الحسن بن القطان، تحقيق: حسن فوزي الصّعيدي، دار الفاروق الحديثة، ط١، ١٤٢٤هـ.
* إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة، لسيد صدّيق حسن خان القنوجي، ط١، ١٤٠٩هـ
* الأم، للإمام محمد بن إدريس الشّافعي، بيت الأفكار الدّولية.
* الإمامة العظمى عند أهل السّنة والجماعة، لعبد اللّه بن محمد الدّميجي، دار طيبة، الرّياض، ط٢، ١٤٠٩هـ.
* الأمة هي الأصل، لأحمد الرّيسوني، الشّبكة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٢م.
* الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق أبو أنس سيد بن رجب، دار الهدي النّبوي، مصر، ط١، ١٤٢٨هـ.
* الأموال، لحميد بن زنجويه، تحقيق شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدّراسات.
* الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، لفهد العجلان، دار كنوز

إشبيليا، الرّياض، ط١، ١٤٣٠هـ.
* الانتخابات والدّيمقراطية، لسليمان الغويل، منشورات أكاديمية الدّراسات العليا، طرابلس، ط١، ٢٠٠٣م.
* الانتصار في الرّد على المعتزلة الأشرار، لابن أبي الخير العمراني، الجامعة الإسلاميَّة، ١٣٩٩هـ.
* أنساب الأشراف، للبلاذري، تحقيق محمود الفردوس، دار اليقظة العربية، ٢٠١٠م.
* الإنسان وحريته في الإسلام لمحمود بابللي، دار الشّبل، ١٩٩٠م.
* الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف، لعلاء الدّين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، مؤسسة التّاريخ العربي، بيروت.
* الأنظمة البرلمانية، لعصام سليمان، منشورات الحلبي، ٢٠١٠م.
* أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، لبلال صفي الدّين، دار النّوادر، ط١، ١٤٢٩هـ.
* أهل الحل والعقد، لعبد اللّه بن إبراهيم الطّريقي، دار الفضيلة، ط٢، ١٤٢٥هـ.
* إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة، لجمال الدّين يوسف عبد الهادي الشّهير بابن المبرّد، تحقيق عبد اللّه الكندري، شركة غراس ط١، ١٤٢٦هـ.
* البحر الرّائق، لابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
* البحر الزّخار المعروف بمسند البزار، لأبي بكر بن عمرو البزار، تحقيق محفوظ الرّحمن زين اللّه، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.

* البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدِّين الزّركشي، تحقيق عبد السّتار أبو غدة، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميَّة بالكويت، ط٢، ١٤١٣هـ
* بدائع السّلك في طبائع الملك، لأبي عبد اللّه بن الأزرق، تحقيق: علي سامي النّشّار، منشورات وزارة الإعلام العراقية.
* بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع، لعلاء الدِّين الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ.
* بداية المجتهد، لأبي الوليد ابن رشد، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، مصر، ط٤، ١٣٩٥م.
* البداية والنّهاية، لأبي الفداء ابن كثير، دار إحياء التّراث العربي.
* البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواردة في الشّرح الكبير، لسراج الدِّين ابن الملقن، تحقيق مصطفى أبو الغيط وآخرون، دار الهجرة، الرّياض، ط١، ١٤٢٥هـ.
* البدع والنّهي عنها، لابن وضاح، دار الصّميعي، ١٩٩٦م.
* بلغة السّالك لأقرب المسالك، للصاوي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.
* البناية في شرح الهداية، لأبي محمد محمود بن أحمد العيني، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ.
* البيان في مذهب الإمام الشّافعي، لابن أبي الخير العمراني، دار المنهاج.
* البيان والتّحصيل والشّرح والتّوجيه والتّعليل في مسائل المستخرجة، لأبي الوليد ابن رشد، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م.
* البيعة في النِّظام السّياسي الإسلامي، لأحمد صديق عبد الرّحمن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤٠٨هـ.

* بين الشّريعة والسّياسة، لجاسر عودة، الشّبكة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٢م.
* تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، لشمس الدّين الذهبي، تحقيق عمر عبد السّلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧٨هـ
* تاريخ الطّبري، المسمّى تاريخ الأمم والملوك، لمحمد بن جرير الطّبري، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدّولية.
* تاريخ الفكر الأوربي الحديث، لرونالدّ سترومبورج، ترجمة أحمد الشّيباني، دار القارئ العربي، ١٩٩٤م.
* تاريخ الفكر السّياسي لجون توشار، الدّار العالمية، ١٩٨٧م.
* تاريخ الفكر السّياسي، لجان جاك شوفالييه، المؤسسة الجامعية، ٢٠٠٢م.
* تاريخ الفكر الغربي، لغنار سيكريك ونلز غيلجي، ترجمة حيدر حاج، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٢م.
* تاريخ المدينة المنورة، لعمر بن شبة، تحقيق فهيم شلتوت.
* تاريخ خليفة بن خياط، لأبي عمر خليفة بن خياط، تحقيق أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط٢، ١٣٩٧هـ.
* تاريخ دمشق، لأبي القاسم بن عساكر، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.
* تأصيل وتنظيم السُلطة في التّشريعات الوضعية والشّريعة الإسلاميّة، لعدي الكيلاني، دار البشير، ١٩٨٧م.
* تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لبرهان الدّين إبراهيم ابن فرحون اليعمري، تحقيق: جمال مرعشلي، دار عالم الكتب،

الرّياض، طبعة خاصَّة، ١٤٢٣هـ.
* التّبصرة، لأبي الحسن اللّخمي، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميَّة، ٢٠١١م.
* تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، لأبي نعيم الأصفهاني، دار الإمام مسلم، ١٩٨٦م.
* تجديد الفقه السّياسي في المجتمع الإسلامي، لأحمد الغامدي، دار ابن رجب، ط١، ١٤٣٣هـ.
* التّحبير شرح التّحرير في أصول الفقه، لعلاء الدّين أبي الحسن المرداودي، تحقيق: عبد الرّحمن الجبرين وآخرون، مكتبة الرّشد، الرّياض، ط١، ١٤٢١هـ.
* تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، لبدر الدِّين محمد بن إبراهيم بن جماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.
* التّحرير والتّنوير، لمحمد الطّاهر بن عاشور، مكتبة المدينة المنورة.
* تحفة المحتاج، لابن حجر الهيتمي، دار الكتب العلمية، ٢٠١١م.
* تدرج القواعد القانونية لسامي جمال الدِّين، منشأة المعارف، ١٩٩٦م.
* تدوين الدّستور الإسلامي، لأبي الأعلى المودودي، الدّار السّعودية، جدة، ط١، ١٤٠٧هـ.
* التّشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، لعبد القادر عودة، ط٥، ١٣٨٨هـ.
* التّصرف في المال العام، لخالدّ الماجد، الشّبكة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
* تطور الفكر السّياسي، لجورج هـ سباين، دار المعارف، ١٩٧١م.

* التّعايش السّلمي بين المسلمين وغيرهم، لسورحمن هدايات، دار السّلام، القاهرة، ٢٠٠١م.
* التّعبير عن الرّأي، لخالدّ الشّمراني، دار التّأصيل، جدة، ط١، ١٤٣٠هـ.
* التّعددية الحزبية في ظل الدّولة الإسلاميّة لعلي الشّارود، دار السّلام، القاهرة، ٢٠١١م.
* التّعددية السّياسيّة في الدّولة الإسلاميّة، لصلاح الصّاوي، دار الإعلام الدّولي، القاهرة، ط٢، ١٤١٤هـ.
* التّعددية السّياسيّة في الدّولة الشّورية، لمحمد عبد الرّحمن بالرّوين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤٢٨هـ.
* التّعددية السّياسيّة وتداول السُّلطة في السّياسة الشّرعيّة، لدندل جبر، دار عمّان، ط١، ١٤٢٧هـ.
* التّعزير في الشّريعة الإسلاميّة، لعبد العزيز عامر، دار الفكر العربي، ١٩٧٦م.
* التّغلب دراسة في الفكر السّياسي الإسلامي، لأحمد أبا الخيل، رسالة ماجستير، نوقشت عام ١٤٢٤هـ، بإشراف الدّكتور محمد أحمد مفتي، قسم العلوم السّياسيّة، جامعة الملك سعود.
* تفسير الفخر الرّازي الشّهير بالتّفسير الكبير، دار الفكر.
* تفسير القرآن الحكيم الشّهير بتفسير المنار، لمحمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط٢ .
* تفسير القرآن العظيم مسندًا عن رسول اللّه ﷺ والصّحابة والتّابعين، لابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطّيب، مكتبة نزار مصطفى الباز،

مكة، ط٢، ١٤١٩هـ.
* تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق سامي السّلامة، دار طيبة، ط٢، ١٤٢٠هـ
* تفكيك الاستبداد، لمحمد العبد الكريم، الشّبكة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
* تكوين الدّولة، لروبرت ماكيفر، دار العلم للملايين، ١٩٦٦م.
* التّلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرّافعي الكبير، لابن حجر العسقلاني، تحقيق حسن عباس صعب، مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤١٦هـ.
* تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل، للقاضي أبي بكر بن الطّيب الباقلاني، تحقيق: عماد الدِّين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثّقافية، ١٤٠٧هـ.
* التّمهيد في أصول الدِّين، لأبي المعين النّسفي، تحقيق: عبد الحي قابيل، ١٤٠٧هـ.
* التّمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر بن عبد البر، تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري، مؤسسة قرطبة.
* تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام، لابن المناصف، دار التّركي، ١٩٨٨م.
* تنوير الظّلمات في كشف مفاسد وشبهات الانتخابات، لمحمد بن عبد اللّه الإمام، مكتبة الفرقان، عجمان، ط٢، ١٤٢٢هـ.
* تهذيب الآثار، لمحمد بن جرير الطّبري، مطبعة المدني، ١٩٨٢م.
* تهذيب التّهذيب، لابن حجر العسقلاني، تحقيق إبراهيم الزّيبق وعادل مرشد، مؤسسة الرّسالة، بيروت.

* توريث الحكم في الأديان السّماوية، لفوزي شعبان، دار الأحمدي، ٢٠٠٩م.
* تولية الإمام بين النّظرية والتّطبيق لعلي الدّغيمان السّرباتي، رسالة دكتوراه نوقشت عام ١٤٠١هـ، بإشراف عبد العال عطوة، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام محمد بن سعود.
* تولية رئيس الدّولة في الفكر السّياسي الإسلامي والفكر السّياسي الحديث، لسعد محمد خليل، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة.
* تيسير الكريم الرّحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرّحمن بن ناصر السّعدي، تحقيق عبد الرّحمن اللّويحق، مؤسسة الرِّسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ.
* ثورة الخامس والعشرين من يناير، لممدوح جابر عبد السّلام، دار الوطن، ط١، ١٤٣٢هـ.
* جامع البيان عن آي القرآن، لابن جرير الطّبري، تحقيق عبد اللّه التّركي، مركز البحوث والدّراسات بدار هجر، ط١، ١٤٢٢هـ.
* الجامع الصّغير في أحاديث البشير النّذير، لجلال الدِّين السّيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٤م.
* جامع العلوم والحكم، لأبي الفرج بن رجب، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
* الجامع المسند الصّحيح، لمحمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمد زهير النّاصر، دار طوق النّجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.
* الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد اللّه محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: هشام البخاري، دار عالم الكتب، الرّياض، ١٤٢٣هـ.

* الجامع لآداب الرّاوي وأخلاق السّامع، للخطيب البغدادي، تحقيق محمود الطّحان، مكتبة المعارف، الرّياض، ١٤٠٣هـ.
* جدلية العلمنة، العقل والدِّين، يورغن هابرماس، وجوزف راتسنغر، تعريب: حميد لشهب، دار جداول، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
* الجديد في الفقه السّياسي الإسلامي، لسعد الدِّين هلالي، مكتبة وهبة، القاهرة.
* جذور الفكر السّياسي الإسلامي ومراحل تطوره، للؤي عبد الباقي، دار وحي القلم، ٢٠٠٤م.
* الجرائم الماسة بحرِّيَّة التّعبير عن الفكر لنوال العبيدي، دار الحامد، ٢٠٠٩م.
* جمع النّصائح المتناثرة حول الفتن الثّائرة، ليحيى الحجوري، دار الحديث بدماج، اليمن.
* الجواهر المضيئة في بيان الآداب السّلطانية، لعبد الرّؤوف المناوي، تحقيق: عبد الرّحمن حمدان، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ.
* حاشية البجيرمي على الخطيب، لسليمان البجيرمي، مكتبة مصطفى الحلبي، مصر، ط الأخيرة، ١٣٧٠هـ.
* حاشية البجيرمي على شرح منهج الطّلاب، لسليمان البجيرمي، المكتبة الإسلاميّة، تركيا.
* حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل، لمحمد بن عبد اللّه الخرشي المالكي، تحقيق: زكريا عميرات، المكتبة العلمية، ط١، ١٤١٧هـ.
* حاشية الدّسوقي على الشّرح الكبير للدردير، لمحمد بن عرفة الشّهير بالدّسوقي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.

* الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشّافعي، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
* حبل الاعتصام ووجوب الخلافة في دين الإسلام، لمحمد الحبيب العبيدي، دار الكتاب الثّقافي، ٢٠٠٥م.
* حرمات لا حقوق، لعلي جريشة، دار الاعتصام، ١٩٨٦م.
* الحرِّيَّات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي لطعيمة الجرف، مكتبة نهضة مصر.
* الحرِّيَّات العامة في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدّستورية الغربية والماركسية (دكتوراه)، محمد سليم غزوي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.
* الحرِّيَّات العامة في الأنظمة السِّياسيَّة المعاصرة، لكريم كشاكش، منشأة المعارف، ١٩٨٦م.
* الحرِّيَّات العامة في الدّولة الإسلاميَّة، راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٣م.
* الحرِّيَّات العامة في الفكر والنِّظام السّياسي في الإسلام، لعبد الحكيم بن حسن العيلي، دار الفكر العربي، ١٣٩٤هـ.
* الحرِّيَّات العامة وحقوق الإنسان، لأحمد سعيفان، منشورات الحلبي، ٢٠١٠م.
* الحرِّيَّات في الشَّريعة الإسلاميَّة، لخالدّ عبد الفتاح، منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠١٢م.
* حرِّيَّة الاعتقاد في الإسلام، لجمال البنا، المكتب الإسلامي، ١٩٨١م.

* حرّيّة الاعتقاد في القرآن الكريم، لعبد الرّحمن حللي، المركز الثّقافي العربي، ٢٠٠١م.
* حرّيّة الاعتقاد، لتيسير العمر، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨م.
* الحرّيّة الدّينية في الإسلام، لعبد المتعال الصّعيدي، دار الفكر العربي، ١٩٥٦م.
* حرّيّة الرّأي في الإسلام، لقطب الرّيسوني، دار عباد الرّحمن، ط١، ١٤٣١هـ.
* حرّيّة الرّأي في الإسلام، لمحمود يوسف مصطفى، مكتب غريب، ١٩٨٩م.
* حرّيّة الرّأي في الميدان السّياسي، لأحمد جلال حماد، دار الوفاء، ١٩٨٧م.
* حرّيّة الرّأي والإساءة إلى ثوابت ومقدسات الإسلام لحمدي عبد العظيم، مكتبة أولاد الشّيخ للتراث، ٢٠١٠م.
* حرّيّة الرّأي، لتركي اليحيى، رسالة ماجستير، نوقشت عام ١٤٢٣هـ، بإشراف الدّكتور عبد اللّه الطّريقي، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة.
* حرّيّة الرّأي، لعلي السّحيباني، كلية الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة بجامعة القصيم، ط١، ١٤٣١هـ.
* الحرّيّة السّياسيّة بين الشّريعة الإسلاميّة والقانون الوضعي، لعبد النّاصر محمد وهبة دار النّهضة العربية، ٢٠٠٩م.
* الحرّيّة السّياسيّة، صالح حسن سميع، الزّهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط١، ١٤٠٩هـ.

* حرِّيَّة الفكر في الإسلام، لعبد المتعال الصّعيدي، دار الفكر العربي.
* حرِّيَّة الفكر وترشيد الواقع الإسلامي، لعاصم عجيلة، ١٩٩٢م.
* حرِّيَّة المعتقد، لسعدي الخطيب، منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠١١م.
* الحرِّيَّة أو الطّوفان، لحاكم المطيري، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
* الحرِّيَّة والمواطنة والإسلام السّياسي، للؤي صافي، الشّبكة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
* الحرِّيَّة، لعلال الفاسي، لجنة تراث علال الفاسي، ١٩٧٧م.
* الحسبة، لابن تيمية، دار الفكر اللّبناني، ١٩٩٢م.
* حسن السّلوك الحافظ دولة الملوك، لمحمد بن محمد الموصلي، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، الرّياض، ط١، ١٤١٦هـ.
* حق الحرِّيَّة في العالم، لوهبة الزّحيلي، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م.
* حقوق الإنسان بين الشَّريعة الإسلاميَّة والفكر القانوني الغربي، لمحمد فتحي عثمان، دار الشّروق، ١٩٨٢م.
* حقوق الإنسان بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي لفضل الله محمد إسماعيل، بستان المعرفة، ٢٠٠٤م.
* حقوق الإنسان بين النّص والتّطبيق، لعلي الشّكري، دار صفاء، ٢٠١١م.
* حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، لمحمد الغزالي، دار الكتب الإسلاميَّة، ١٩٨٤م.
* حقوق الإنسان في الإسلام لحسين الشّقيرات، دار الفكر، ٢٠١٠م.

* حقوق الإنسان في الشَّريعة الإسلاميَّة والقانون الدّولي، لمحمد الحسيني مصيلحي.
* حقوق الإنسان في ظل العولمة، لعلي الشّكري، ايتراك، ٢٠٠٧م.
* حقوق الإنسان لعبد الهادي عباس، دار الفاضل، ١٩٩٥م.
* حقوق الإنسان وحرِّيَّاته الأساسية في النّظام الإسلامي والنّظم المعاصرة، لعبد الوهاب بن عبد العزيز الشّيشاني، مطابع الجمعية العلمية الملكية، ط١، ١٤٠٠هـ.
* الحقوق السِّياسيَّة للرعية في الشَّريعة الإسلاميَّة مقارنًا بالنّظم الوضعية، لأحمد العوضي، مؤسسة رام للتكنولوجيا والكمبيوتر، مؤتة، ط١، ١٤١٥هـ.
* حقوق أهل الذّمة في الدّولة الإسلاميَّة، لأبي الأعلى المودودي، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطّلابية، الكويت، ط.١
* الحقوق والحرِّيَّات السِّياسيَّة في الشَّريعة الإسلاميَّة، رحيل محمد غرايبة، دار المنار، عمان، .١٤٢١
* الحقوق والحرِّيَّات والواجبات العامة في دساتير دول مجلس التّعاون الخليجي، لعلي الباز، دار الجامعات المصرية.
* حقيقة الإسلام وأصول الحكم، لمحمد بخيت المطيعي، المطبعة السّلفية، ١٣٤٤هـ.
* حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب الإسلاميَّة، لبكر أبو زيد، دار ابن حزم، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ.
* حكم الإنكار في مسائل الخلاف، فضل إلهي، ط١، ١٤١٧هـ.
* حكم الشُّورى في الإسلام ونتيجتها، لمحمد عبد القادر أبو فارس، دار الفرقان، ط١، ١٤٠٨هـ.

* حكم المظاهرات السِّلميَّة، لحاتم العوني، موقع الإسلام اليوم.
* حكومة الرّسول ﷺ لهاشم الملاح، الدّار العربية للموسوعات، ٢٠٠٤م.
* الحكومة والدّولة في الإسلام، لأحمد شلبي، مكتبة النّهضة المصرية، ١٩٥٨م.
* الحماية الدّستورية لحرِّيَّة الرَّأي في الفقه والقضاء الدّستوري، لعبد العزيز سالمان.
* الحوار أفقًا للفكر، لطه عبد الرّحمن، الشّبكة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
* حوار عن بعد حول حقوق الإنسان في الإسلام، لعبد الله بن بية، مكتبة العبيكان، الرّياض، ط١، ١٤٢٨هـ.
* الخراج، لأبي يوسف، تحقيق محمد إبراهيم البنا، دار الإصلاح.
* الخروج على الحاكم في الفكر السّياسي الإسلامي لجمال الحسيني أبو فرحة، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.
* خصائص التّشريع الإسلامي، لفتحي الدّريني، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
* الخلافة الإسلاميَّة بين نظم الحكم المعاصرة، لجمال أحمد المراكبي، جامعة عين شمس، ١٤١٠هـ.
* الخلافة بين النّظرية والتّطبيق، لمحمود المرداوي، ١٩٨٣م.
* الخلافة والملك، لأبي يعلى المودودي، دار القلم، ١٩٧٨م.
* الخلافة وسلطة الأمة، لعبد الغني سني بك، مطبعة الهلال، ١٩٢٤م.
* الخلافة، لمحمد رشيد رضا، دار الزّهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨م.

* الخليفة توليته وعزله، لصلاح الدِّين دبوس، مؤسسة الثّقافة الجامعية، الاسكندرية.
* الخوف من حكم الإسلاميين، لعصام تليمة، الشّبكة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
* الدّر المنثور في التّفسير بالمأثور، لجلال الدِّين السّيوطي، تحقيق: عبد اللَّه التّركي، مركز هجر، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ.
* درء تعارض العقل والنّقل، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الفضيلة، الرّياض، ط١، ١٤٢٩هـ.
* دراسات في منهاج الإسلام السّياسي، لسعدي أبو جيب، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ
* الدّراية في تخريج أحاديث الهداية، لابن حجر العسقلاني، تحقيق السّيد عبد اللَّه هاشم، دار المعرفة، بيروت.
* الدّرة الغراء في نصيحة السّلاطين والقضاة والأمراء، لمحمود إسماعيل الجذبتي، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٧هـ.
* دعائم الحكم في الشّريعة الإسلاميَّة والنّظم الدّستورية المعاصرة (الحرِّيَّات العامة) إسماعيل البدوي، دار الفكر العربي، ط١، ١٤٠٠هـ.
* دور حرِّيَّة الرَّأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، لعبد المجيد النّجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م.
* الدّولة الإسلاميَّة بين العلمانية والسُّلطة الدِّينية، لمحمد عمارة، دار الشّروق، ١٩٨٨م.
* الدّولة الأموية المفترى عليها، لحمدي شاهين، دار القاهرة للكتاب، ٢٠٠١م.

* الدّولة القانونية، لمنير البياتي، جامعة بغداد، ١٩٧٩م.
* الدّولة في ميزان الشَّريعة، لماجد راغب الحلو، دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٨م.
* الدّولة نظريتها وتنظيمها، لإبراهيم درويش، دار النّهضة المصرية، ١٩٦٩م.
* الدّولة وإشكالية المواطنة، لسيدي محمد ولد يب، دار كنوز المعرفة، ٢٠١٢م.
* الدّولة والسّيادة في الفقه الإسلامي، لفتحي عبد الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤٠٤هـ.
* الدّولة وسلطتها التّشريعية، لحسن صبحي أحمد عبد اللّطيف، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.
* الدّيمقراطية في الإسلام، لعباس العقاد، نهضة مصر، ١٩٩٥م.
* الدّيمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، راشد الغنوشي، الدّار العربية للعلوم ومركز الجزيرة للدراسات، ط١، ١٤٣٤هـ.
* الدّيمقراطية ونقادها، لروبرت دال، ترجمة منير عباس مظفر، دار الفارس، عمان، ط٢، ٢٠٠٥م.
* الدّيمقراطية، لمحمد حامد الأحمري، الشّبكة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٢م.
* دين الفطرة، لجان جاك روسو، تعريب: عبد الله العروي، المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط٢، ٢٠١٢م.
* الدِّين في الدّيمقراطية، لمارسيل غوشيه، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٧م.

* الدِّين والدّولة وتطبيق الشَّريعة، لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٤، ٢٠١٢م.
* الدِّين والسِّياسيَّة تمييز لا فصل، لسعد الدِّين العثماني، المركز الثّقافي العربي، ط١، ٢٠٠٩م.
* الذّخيرة، لشهاب الدِّين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد بو خزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
* رئيس الدّولة في الفكر الإسلامي، لمحمود بو ترعة، دار المصطفى، ٢٠٠٨م.
* رد المحتار على الدّر المختار، المعروف بحاشية ابن عابدين، لمحمد بن أمين بن عمر بن عابدين، دار عالم الكتب، الرّياض، طبعة خاصَّة، ١٤٢٣هـ.
* رد المحتار على الدّر المختار، المعروف بحاشية ابن عابدين، لمحمد بن أمين بن عمر بن عابدين، دار عالم الكتب، الرّياض، طبعة خاصَّة، ١٤٢٣هـ.
* الرِّسالة الوافية لأبي عمرو الدّاني.
* رسالة في التّسامح، لجون لوك، ترجمة عبد الرّحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
* رقابة الأمة على الحكّام، لعلي محمد حسنين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
* رقابة دستورية القوانين، لعبد العزيز سالمان، دار الفكر العربي، ١٩٩٥م.
* روح الشّرائع، لمونتسكيو، ترجمة عادل زعيتر، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م.
* روضة الطّالبين، لأبي زكريا يحي بن شرف النّووي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار عالم الكتب، الرّياض، طبعة خاصّة، ١٤٢٣هـ.
* روضة القضاة وطريق النّجاة، لأبي القاسم علي بن محمد بن أحمد السّمناني، تحقيق: صلاح الدّين النّاهي، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ.
* روضة النّاظر وجنة المناظر، لابن قدامة المقدسي، تحقيق عبد العزيز السّعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، الرّياض، ١٣٩٩هـ.
* رياسة الدّولة في الفقه الإسلامي، لمحمد رأفت عثمان، دار الكتاب الجامعي.
* رياض الصّالحين، لشرف الدّين النّووي، تحقيق ماهر الفحل.
* زاد المسير في علم التّفسير، لأبي الفرج ابن الجوزي، المكتب الإسلامي، ط٤، ١٤٠٧هـ.
* زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية، مؤسسة بيروت، ط٢٧، ١٤١٥هـ.
* سراج الملوك، لأبي بكر محمد بن محمد الطّرطوشي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢، ١٤١٢هـ
* سلسلة الأحاديث الضّعيفة والموضوعة وأثرها السّيء على الأمة، لناصر الدّين الألباني، دار المعارف، الرّياض، ط١، ١٤١٢هـ.
* السّلسلة الصّحيحة، لناصر الدّين الألباني، مكتبة المعارف، الرّياض، ١٤١٥هـ.

* السّلطات الثّلاث في الدّساتير العربية وفي الفكر السّياسي الإسلامي، لسليمان محمد الطّماوي، دار الفكر العربي، ط٤، ١٩٧٩م.
* السُّلطة التّشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنّظم المعاصرة، لضوء مفتاح محمد غمق، مالطا.
* سلطة الدّولة في تنظيم الحقوق لعمر محمد إبراهيم زائد، ١٩٩٩م.
* السُّلطة السّياسيَّة في المجتمع الإسلامي، لصبحي عبده سعيد، وكالة الأهرام، ١٩٩١م.
* السُّلطة العامة ومقاومة طغيانها في النِّظام الوضعي والشَّريعة الإسلاميَّة لراشد ال طه، ط٢، ١٤٣٢هـ.
* السُّلطة القضائية في الإسلام، لشوكت عليان، دار الرّشيد، الرّياض، ط١، ١٤٠٢هـ.
* السُّلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي، لكمال صلاح رحيم، دار النّهضة العربية، القاهرة، ١٤١٧هـ.
* السُّلطة والشَّرعيَّة في الإسلام لمحمد اتركين، ط١، ١٤٢٧هـ.
* السُّلطة والمعارضة، لعبد الإله بلقزيز، المركز الثّقافي العربي، ٢٠٠٧م.
* سنة الخلفاء الرَّاشدين، لزيد بو شعراء، دار السّلام، القاهرة، ط١، ١٤٣٢هـ.
* السّنة، لأبي بكر ابن أبي عاصم، ومعه ظلال الجنة في تخريج السّنة للألباني، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٠هـ.
* السّنة، لأبي بكر الخلال، أعده للنشر الحسن عباس قطب، دار الفاروق الحديثة، ط٢، ١٤٣٢هـ.
* السّنة، لعبد اللّه بن أحمد بن حنبل، تحقيق محمد سعيد القحطاني، دار

ابن القيم، الدّمام، ط١، ١٤٠٦هـ.
* سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
* سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث، دار الكتاب العربي، بيروت.
* سنن التّرمذي، لمحمد بن عيسى، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التّراث العربي، بيروت.
* سنن الدّارقطني، لأبي الحسن الدّارقطني، تحقيق السّيد عبد اللّه هاشم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ.
* السّنن الكبرى، لأبي بكر البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٤هـ.
* سنن النّسائي، لأحمد بن شعيب، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلاميّة، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ.
* سيادة الأمة وموقف الإسلام منها، لعبد الكريم العواملة، رسالة دكتوراه بإشراف الدّكتور محمد كامل ليلة، نوقشت عام ١٩٨٣م،
* السّيادة في الإسلام، لعارف أبو عيد، مكتبة المنار، الأردن، ط١، ٢٠٠٩م.
* السّيادة وثبات الأحكام في النّظرية السّياسيّة الإسلاميّة، لمحمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، جامعة أم القرى، ١٤١١هـ.
* السّياسة الشّرعيّة، لابن تيمية، تحقيق عصام الحرستاني، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
* السّياسة الشّرعيّة، لعبد الوهاب خلاف، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ.

* سير أعلام النبلاء، لشمس الدِّين الذَهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط وحسين أسد، مؤسسة الرِّسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.
* السّيرة النّبوية، لابن هشام، تحقيق مصطفى السّقا وآخرون.
* السّيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، لمحمد بن علي الشّوكاني، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
* شرح أصول اعتقاد أهل السّنة والجماعة، لهبة اللّه بن الحسن بن منصور الطّبري اللّالكائي، تحقيق: أحمد بن سعد الحمدان، دار طيبة، الرّياض، ط ٨، ١٤٢٣هـ.
* شرح الزّرقاني على مختصر سيدي خليل، لعبد الباقي الزّرقاني، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ.
* شرح السّنة، للمزني، دار المنهاج.
* شرح السّنة، لأبي الحسن بن علي بن خلف البربهاري، تحقيق: محمد سعيد القحطاني، مكتبة السّنة، ط٣، ١٤١٦هـ.
* شرح السّنة، للحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ.
* شرح السّير الكبير، للسرخسي، تحقيق عبد العزيز أحمد، مطبعة شركة الإعلانات الشّرقية، ١٩٧١م.
* الشّرح الصّغير على أقرب المسالك، لأبي البركات أحمد بن محمد الشّهير بالدّردير، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٨٦م.
* شرح العقيدة الطّحاوية، لابن أبي العز الحنفي، تحقيق أحمد شاكر، الرّئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، السّعودية.

* الشّرح الكبير على المقنع، لابن أبي عمر المقدسي، تحقيق عبد اللّه التّركي، دار عالم الكتب، ط٢، ١٤٢٦هـ.
* الشّرح الكبير، لابي البركات أحمد بن محمد العدوي الشّهير بـ الدّردير، مع حاشية الدّسوقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.
* شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد الفتوحي (ابن النّجار)، تحقيق: محمد الزّحيلي و نزيه حمّاد، مكتبة العبيكان، الرّياض، ١٤١٨هـ.
* شرح المقاصد، لسعد الدِّين التّفتازاني، تحقيق عبد الرّحمن عميرة، دار عالم الكتب، ط١، ١٤٠٩هـ.
* شرح صحيح البخاري، لأبي الحسن ابن بطال، تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرّشد، الرّياض، ط٢، ١٤٢٣هـ.
* شرح صحيح مسلم، لأبي زكريا النّووي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.
* شرح فتح القدير للعاجز الفقير، لكمال الدِّين محمد بن عبد الواحد الشّهير بالكمال ابن الهمام، دار إحياء التّراث العربي، بيروت.
* شرح كتاب السّياسة الشّرعيّة، لمحمد بن صالح العثيمين، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٥هـ.
* شرح مشكاة المصابيح، لشرف الدِّين الطّيبي، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧م.
* شرح معاني الآثار، لأبي جعفر الطّحاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٩م.
* شرح منتهى الإرادات، لمنصور بن يونس البهوتي، تحقيق: عبد اللّه التّركي، مؤسسة الرّسالة، ط١، ١٤٢١هـ.

* شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، لمحمد عليش، مكتبة النّجاح، ليبيا.
* شرعية السُّلطة والنِّظام في حكم الإسلام، لصبحي عبده سعيد، دار النّهضة العربية، ١٩٩٩.
* الشَّريعة، لمحمد بن الحسين الآجري، دار الصّديق، ٢٠١١م.
* شعب الإيمان، لأبي بكر البيهقي، تحقيق مختار النّدوي، مكتبة الرّشد، الرّياض، ط١، ١٤٢٣هـ.
* الشُّورى بين النّظرية والتّطبيق، لقحطان بن عبد الرّحمن الدّوري، مطبعة الأمة، بغداد، ط١، ١٣٩٤هـ.
* الشُّورى في الإسلام، لعبد الغني محمد بركة، مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٣٩٨هـ.
* الشُّورى في الإسلام، لمحمود بابللي، دار الإرشاد، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
* الشُّورى في الكتاب والسّنة وعلماء المسلمين، لمحمد أحمد الصّالح، ط١، ١٤٢٠هـ.
* الشُّورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، لعبد الرّحمن عبد الخالق، الدّار السّلفية، ١٩٧٥م.
* الشُّورى في معركة البناء لأحمد الرّيسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٨هـ.
* الشُّورى وأثرها في الدّيمقراطية، لعبد الحميد بن إسماعيل الأنصاري، المطبعة السّلفية، القاهرة، ١٤٠٠هـ.
* الشُّورى والدّيمقراطية النّيابية، لداود الباز، دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٤م.

* الشُّورى ودورها الرَّقابي على أعمال الدّولة، لشوكت عليان، دار العليان، ٢٠٠٥م.
* الشُّورى؛ أساسها التّشريعي وبعدها الغائي، لرائف محمد النّعيم، دار جهينة، الأردن، ط١، ١٤٢٥هـ
* الصّارم المسلول على شاتم الرّسول، لابن تيمية، تحقيق محمد الحلواني ومحمد شوري، دار رمادي، الدّمام، ط١، ١٤١٣هـ.
* صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرِّسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
* صحيح ابن خزيمة، لأبي بكر بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق محمد الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ.
* صحيح أبي داود، لناصر الدِّين الألباني، مؤسسة غراس، الكويت، ط١، ١٤٢٣هـ.
* صحيح البخاري بشرح الكرماني، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ.
* صحيح التّرغيب والتّرهيب، لناصر الدِّين الألباني، مكتبة المعارف، ط٥ .
* صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج، تحقيق نصر الفاريابي، دار قرطبة، ط٢، ١٤٣٠هـ.
* الصّحيفة «ميثاق الرّسول»، لبرهان زريق، دار معد، دمشق، ط١، ٢٠٠٧م.
* الصّراع بين حرِّيَّة الفرد وسلطة الدّولة، لراغب جبريل خميس سكران، المكتب الجامعي الحديث، ٢٠١١م.

* الصّواعق المحرقة في الرّد على أهل البدع والزّندقة، لابن حجر الهيتمي، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ١٩٩٧م.
* ضمانات الحرّيّة بين واقعية الإسلام وفلسفة الدّيمقراطية، لمنيب محمد ربيع، مكتبة المعارف، الرّياض، ط١، ١٤٠٨هـ.
* الضّمانات الدّستورية لحرّيّة الرّأي والحرّيّة الشّخصية، لغالب الماضي، دار الحامد، ٢٠١٢م.
* طبقات الحنابلة، لأبي الحسين محمد بن أبي يعلى الفرّاء، تحقيق: عبدالرّحمن العثيمين، مطبوعات الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عامة على تأسيس المملكة، ١٤١٩هـ.
* الطّبقات الكبرى، لأبي عبد اللّه محمد بن سعد بن منيع الزّهري، دار صادر، بيروت.
* طرق اختيار الخليفة، لفؤاد النادي، دار الكتاب الجامعي، ١٩٨٠م.
* عارضة الأحوذي لشرح صحيح التّرمذي، لابن العربي المالكي، دار الكتاب العربي.
* العثمانية، لعمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السّلام هارون، ط.١
* عجالة المحتاج إلى توجيه المنهاج، لسراج الدّين ابن الملقن، دار الكتاب، ٢٠٠١م.
* العدالة كإنصاف، لجون راولز، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٩م.
* عقيدة السّلف أصحاب الحديث، لأبي عثمان إسماعيل بن عبد الرّحمن الصّابوني، الدّار السّلفية، الكويت، ط١، ١٣٩٧هـ.
* العقيدة والسّياسة، للؤي صافي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

* العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، لأبي الفرج ابن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
* عن الحرِّيَّة، لجون سيتوارت مل، ترجمة هيثم الزّبيدي، الأهلية للنشر، عمان، ط١، ٢٠٠٧م.
* غاية البيان شرح زبد ابن رسلان، لشمس الدِّين محمد بن أحمد الرّملي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
* غاية المرام في علم الكلام، لسيف الدِّين الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللّطيف، من منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميَّة بالإمارات، ١٣٩١هـ.
* غريب الحديث، لأبي سليمان الخطّابي، جامعة أم القرى، ١٩٨٣م.
* غريب الحديث، لأبي عبيد القاسم بن سلام، دار الكتاب العربي، ١٩٧٦.
* الغياثي أو غياث الأمم في الّتياث الظّلم، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد اللَّه الجويني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م.
* فتاوى السّبكي، لتقي الدِّين السّبكي، دار الجيل، ١٩٩٢م.
* الفتاوى الفقهية الكبرى، لابن حجر الهيتمي، المكتبة الإسلاميَّة.
* الفتاوى الهندية في مذهب الإمام أبي حنيفة، لنظام الدِّين البلخي وجماعة من علماء الهند، دار الفكر، ١٤١١هـ.
* فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعروف، بيروت، ١٣٧٩هـ.
* فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأبي الفرح ابن رجب، تحقيق محمود شعبان وآخرين، مكتبة الغرباء الأثرية، ط١، ١٤١٦هـ.

* فتح القدير الجامع بين فني الرّواية والدّراية في علم التّفسير، محمد بن علي الشّوكاني، تحقيق أحمد عبد السّلام، دار الكتب العلمية، بيروت.
* الفرد والدّولة في الشَّريعة الإسلاميَّة، لعبد الكريم زيدان، الاتحاد الطّلابي للمنظمات الطّلابية، ١٣٩٥هـ.
* الفرق بين الفرق، لعبد القاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق: محمد محي الدِّين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.
* الفروع، لشمس الدِّين أبي عبد اللَّه بن مفلح، عالم الكتب، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ.
* الفروق، لأبي العباس القرافي، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.
* الفصل في الملل والأهواء والنّحل، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: محمد إبراهيم نصير وعبد الرّحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ، جدة، ط١، ١٤٠٢هـ.
* فضاءات الحرّيَّة، لسلطان العميري، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، ط١، ١٤٣٤هـ.
* فضائح الباطنية، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الرّحمن بدوي، الدّار القومية، القاهرة، ١٣٨٣هـ. .
* فضائل الصَّحابة، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق وصي اللَّه محمد عباس، مؤسسة الرِّسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
* فقه التّعامل مع منكرات الحكام، لنصر السّلامي، مكتبة خالد بن الوليد، ط٢، ١٤٣٣هـ.
* فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، لعبد الرّزاق بن أحمد

السّنهوري، ترجمة: نادية السّنهوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م.
* فقه السّيرة للغزالي، بتخريج ناصر الدِّين الألباني، دار الشّروق.
* فقه الشُّورى والاستشارة لتوفيق الشّاوي، دار الوفاء، ط١، ١٤١٢هـ.
* الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي، المكتبة العلمية، ١٣٩٧هـ.
* الفلسفة السِّياسيَّة في القرنين التّاسع عشر والعشرين، لغيوم سيبرتان بلان، ترجمة عز الدِّين الخطّابي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١١م.
* فن الحكم في الإسلام، لمصطفى أبو زيد فهمي، دار الفكر العربي، ١٩٩٣م.
* في السِّياسة، لأرسطو، ترجمة الأب أوغسطينس بربارة، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٢م.
* في العقد الاجتماعي، لجان جاك روسو، تعريب: عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١١م.
* في النِّظام السّياسي والدّستوري، لمحمد نصر مهنا، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٥م.
* القانون الدّستوري والأنظمة السِّياسيَّة لعبد الحميد متولي، منشأة المعارف، ١٩٩٣م.
* القانون الدّستوري والمؤسسات السِّياسيَّة، لأندريه هوريو، الأهلية للنشر والتّوزيع، ١٩٧٧م.
* القانون الدّستوري، لإبراهيم درويش، دار النّهضة العربية، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٤م.

* القانون الدّستوري، لعثمان خليل، مطبعة مصر، ١٩٥٦م.
* القضاء الإداري، لسليمان الطّماوي، دار الفكر العربي، ١٩٨٨م.
* القضاء الإداري، لعبد الغني بسيوني، منشأة المعارف، ١٩٩٦م.
* القضاء الإداري، لماجد الحلو، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٨٧م.
* قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر السّمعاني، تحقيق محمد حسن الشّافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
* قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، لعز الدِّين بن عبد السّلام، تحقيق نزيه حماد وعثمان ضميرية، دار القلم، دمشق.
* قواعد نظام الحكم في الإسلام، لمحمود عبد المجيد الخالدّي، دار البحوث العلمية، ط١، ١٤٠٠هـ.
* قول الصَّحابة وحجية العمل به، لأنس القهوجي، دار النّوادر، ط١، ١٤٣٣هـ.
* القيود الجنائية على حرِّيَّة التّعبير عن الرَّأي من خلال وسائل الإعلام، لحمد الرّبيعي
* القيود الواردة على سلطة الدّولة في الإسلام، لعبد اللّه الكيلاني، دار وائل، ٢٠٠٨م.
* الكامل في ضعفاء الرّجال، لابن عدي، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٤٠٩.
* الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر ابن أبي شيبة، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرّشد، الرّياض، ط١، ١٤٠٩هـ.
* كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتي، تحقيق: إبراهيم أحمد عبد الحميد، دار عالم الكتب، الرّياض، طبعة خاصّة، ١٤٢٣هـ.

* كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، لعلاء الدِّين البخاري، تحقيق عبد اللّه محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
* الكفاية في علم الرِّواية، للخطيب البغدادي، تحقيق أبي عبد اللّه السّورقي وإبراهيم المدني، المكتبة العلمية، المدينة.
* الكليات الأساسية للشريعة الإسلاميَّة، لأحمد الرّيسوني، دار السّلام، القاهرة، ط١، ١٤٣١هـ.
* لا إكراه في الدِّين، لطه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢.
* لا إنكار في مسائل الخلاف، عبد السّلام المجيدي، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميَّة، قطر، ط١، ١٤٢٤هـ.
* لقاء الباب المفتوح، لمحمد بن صالح العثيمين، دروس صوتية مفرغة من موقع الشّبكة الإسلاميَّة، عن المكتبة الشّاملة.
* للدين والوطن، لمحمد العوا، نهضة مصر، ط٤، ٢٠١٢م.
* اللّفياثان، لتوماس هوبز، ترجمة ديانا حبيب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي، ط١، ١٤٣٢هـ.
* اللّمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشّيرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.
* اللّمع في الرّد على أهل الزّيغ والبدع، لأبي الحسن الأشعري، دار لبنان، ١٩٨٧م.
* لمن الحكم، لسميح الزّين، الشّركة العالمية للكتاب، ١٩٨٩م.
* اللّيبرالية إشكالية مفهوم، لياسر قنصوه، رؤية، ط١، ٢٠٠٨م.

* مآثر الإنافة في معالم الخلافة، لأحمد بن عبد اللَّه القلقشندي، تحقيق: عبد السّتّار أحمد فراج، دار عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ.
* مبادئ القانون الدّستوري، للسيد صبري، المطبعة العالمية، القاهرة، ط٤، ١٩٤٩م.
* مبادئ نظام الحكم في الإسلام، لعبد الحميد متولي، منشأة المعارف ١٩٧٧م.
* مبادئ نظام الحكم في الإسلام، لفؤاد النّادي، مطابع البيان التّجارية، ط١، ١٤١٩هـ.
* مبدأ الشُّورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الدّيمقراطيات الغربية، ليعقوب ابن محمد المليجي، مؤسسة الثّقافة الجامعية، الإسكندرية.
* مبدأ الشُّورى في الشَّريعة الإسلاميَّة، لإسماعيل البدوي، دار الفكر العربي، ط١، ١٤٠١هـ.
* مبدأ المشروعيَّة في النِّظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة لعبد الجليل محمد علي، دار عالم الكتب، ط١، ١٤٠٤هـ.
* مبدأ المشروعيَّة، لطعيمة الجرف، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٣م.
* المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، لمحمد الصّادق عفيفي، دار الاعتصام، القاهرة، ط١، ١٤٠٠هـ.
* المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، لمحمد أبو زهرة، الدّار السّعودية، ١٩٨١م.
* المجتمع المدني، لعيسى الشّماسي، اتحاد الكتاب العربي، ٢٠٠٨م.
* مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد، لنور الدِّين علي بن أبي بكر الهيثمي، منشورات مؤسسة المعارف، بيروت، ١٤٠٦هـ.

* مجمع الضّمانات في مذهب الإمام أبي حنيفة، لأبي محمد غانم البغدادي، تحقيق محمد سراح وعلي جمعة، دار السّلام، ط١، ١٤٢٠هـ.
* مجموع فتاوى العلامة ابن باز، أشرف على جمعه محمد سعد الشّويعر.
* مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمد بن قاسم، وزارة الشّؤون الإسلاميّة والأوقاف والدّعوة والإرشاد بالمملكة العربية السّعودية، ط ١٤١٦هـ.
* محاضرات في تاريخ الأمم الإسلاميّة والدّولة الأموية، لمحمد الخضري بك، مؤسسة المختار، ٢٠٠٣م.
* المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، ١٤٠٩هـ.
* المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدِّين الرّازي، تحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرّسالة، بيروت.
* المحلى، لأبي محمد بن حزم، اعتنى به حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدّولية، الأردن.
* المدخل إلى السّنن الكبرى، لأبي بكر البيهقي، تحقيق محمد ضياء الرّحمن الأعظمي، دار الخلفاء، الكويت.
* مدخل إلى علم السّياسة، موريس دوفرجيه، ترجمة: سامي الدّروبي وجمال الأتاسي، دار دمشق.
* المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس، دار صادر، بيروت.
* مدى شرعية الانتماء إلى الأحزاب والجماعات الإسلاميّة، لصلاح الصّاوي، الجامعية الدّولية بأمريكا، ط١، ١٤٣٢هـ.

* مراتب الإجماع، لأبي محمد بن حزم، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ.
* مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق، لحرب الكرماني، اعتنى بها ناصر السّلامة، مكتبة الرّشد، الرّياض، ١٤٢٥هـ.
* مسائل الإمام أحمد بن حنبل، لابن هانئ، أعدها للنشر أحمد سالم، دار التّأويل، ط٣، ١٤٢٩هـ.
* مسألة في الكنائس، لابن تيمية، مكتبة العبيكان، ١٤١٦هـ.
* المسامرة في شرح المسايرة، للكمال ابن أبي شريف، مطبعة السّعادة، القاهرة، ط٢، ١٣٤٧هـ.
* المستدرك على الصّحيحين، للحاكم النّيسابوري، إشراف يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت.
* المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي، تحقيق محمد سليمان الأشقر، ط١، ١٤٣٣هـ.
* مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق حسين سليم أحمد، دار المأمون، دمشق، ط١، ١٤٠٤هـ.
* مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
* مسيرة الصّحوة الإسلاميّة، لراشد الغنوشي، مسيرة الرّأية، ط١، ١٤٢٦هـ.
* المشاركة في الحياة السّياسيّة في ظلّ أنظمة الحكم المعاصرة، لمشير محمد المصري، دار الكلمة، المنصورة، ١٤٢٧هـ.
* المشروعيّة الإسلاميّة العليا، لعلي محمد جريشة، مكتبة وهبة، ط١، ١٣٩٦هـ.

* مشكلة الحرِّيَّة في الإسلام، لجميل منينة، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٤م.
* المصباح المضيء في خلافة المستضيء، لأبي الفرج ابن الجوزي، تحقيق ناجية عبد اللّه إبراهيم، وزارة الأوقاف العراقية، بغداد، ١٣٩٦هـ.
* مصنف عبد الرّزاق، لعبد الرّزاق بن همام الصّنعاني، تحقيق حبيب الرّحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
* مصنفة النّظم الإسلاميَّة، لمصطفى كمال وصفي، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٧م.
* المضامين العلمانية في الاتجاه التّنويري، لأحمد سالم، مجلة البيان، عدد ٣٠٣، ١٤٣٣هـ.
* المظاهرات في ميزان الشَّريعة الإسلاميَّة، لعبد الرّحمن الشّثري، ١٤٣٢هـ.
* المعارضة السِّياسيَّة لإبراهيم عبد اللّه إبراهيم حسين، دار النّهضة العربية، ٢٠٠٩م.
* المعارضة في الفكر السّياسي الإسلامي والوضعي، لعبد الحكيم المغبشي، المكتب الجامعي الحديث، ٢٠٠٦م.
* معالم التّنزيل، لأبي محمد الحسين البغوي، تحقيق محمد النّمر وآخرون، دار طيبة، ط١، ١٤٢٣هـ.
* معالم الخلافة في الفكر السّياسي الإسلامي، لمحمود الخالدّي، دار الجيل، ١٩٨٤م.
* معالم الدّستور الإسلامي، لأحمد صفي الدِّين عوض.

* معالم الدّولة الإسلاميّة، لمحمد سلام مدكور، مكتبة الفلاح، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
* معالم النّظام السّياسي في الإسلام مقارنًا بالنّظم الوضعية، لمحمد الشّحات الجندي، دار ا لفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ
* معاوية بن أبي سفيان، لمنير الغضبان، دار القلم، ١٩٨٩م.
* المعجم الأوسط، لأبي القاسم الطّبراني، تحقيق طارق عوض اللّه وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.
* المعجم الكبير، لأبي القاسم الطّبراني، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، تحقيق حمدي السّلفي، ط٢، ١٤٠٤هـ.
* معرفة السّنن والآثار، لأحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م.
* معرفة الصَّحابة لأبي نعيم، تحقيق عادل العزازي، دار الوطن، ط١، ١٤١٩هـ.
* المعرفة والتّاريخ، لأبي يعقوب الفسوي، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت.
* المعيار المعرب، لأبي العباس الونشريسي، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، ١٩٨١م.
* معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، لعلاء الدِّين علي بن خليل الطّرابلسي الحنفي، مكتبة ومطبعة مصطفة الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٣٩٣م.
* مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لمحمد بن الخطيب الشّربيني، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.

* المغني في شرح الخرقي، لموفق الدِّين عبد اللَّه بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد اللَّه التّركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرّياض، ط٤، ١٤١٩هـ.
* المفاهيم الأساسية في السِّياسة، لإندرو هايوود، ترجمة منير بدوي، جامعة الملك سعود، ١٤٣٢هـ.
* المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي، تحقيق: محي الدِّين مستو وآخرون، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤١٧هـ.
* مفهوم الحرِّيَّات لمحمد أبو سمرة، دار الرَّأية، ٢٠١٢م.
* مفهوم الحرِّيَّة في الإسلام، لروزنتال، المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٧م.
* مفهوم المساواة في الإسلام لرشاد خليل، دار الرّشيد للنشر والتّوزيع.
* مفهوم المواطنة في الدّولة الدّيمقراطية، لعلي الكواري، ضمن كتاب المواطنة والدّيمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤م.
* المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الالسّنة، لشمس الدِّين السّخاوي، دار الكتاب العربي.
* مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، دار النّهضة المصرية، ١٩٦٩م.
* مقالتّان في الحكم المدني، لجون لوك، ترجمة ماجد فخري، اللّجنة الدّولية لترجمة الرّوائع، بيروت، ١٩٥٩م.
* مقدمة ابن خلدون، لعبد الرّحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: محمد

الاسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٥هـ.
* من أصول الفكر السّياسي الإسلامي، لمحمد فتحي عثمان، مؤسسة الرّسالة، ط١، ١٣٩٩هـ.
* من فقه الدّولة في الإسلام، ليوسف القرضاوي، دار الشّروق، القاهرة، ط٢، ١٤١٩هـ.
* مناقب الأئمة الأربعة، لأبي بكر الباقلاني، تحقيق: سميرة فرحات، دار المنتخب العربي، ط١، ١٤٢٢هـ.
* المنتقى شرح موطأ إمام دار الهجرة، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، مطبعة السّعادة، مصر، ط١، ١٣٣٢هـ
* منهاج الإسلام في الحكم، لمحمد أسد، ترجمة: منصور ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٧٥م.
* منهاج السّنة النّبوية، لأبي العبّاس تقي الدّين ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة الثّقافة والنّشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، ط١، ١٤٠٩هـ.
* منهج السّنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ليحيى إسماعيل، دار الوفاء، ١٩٨٦م.
* منهاج الطّالبين، لأبي زكريا النووي، تحقيق أحمد الحداد، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ط٤، ١٤٣٢هـ.
* المهذب في فقه الإمام الشّافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشّيرازي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
* المواطنة في الإسلام، لسعيد إسماعيل علي، دار السّلام، القاهرة، ٢٠١١م.

* المواطنة في الشّريعة الإسلاميّة، لياسر حسن عبد التّواب جابر، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤٣٢هـ.
* المواطنة في الفكر الغربي، لعثمان بن صالح العامر، ضمن كتاب حقوق الإنسان بين الشّريعة الإسلاميّة والقانون الوضعي، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ٢٠٠١م.
* المواطنة في غير ديار المسلمين، لصلاح الدّين سلطان، مؤسسة الأمة، ط١، ١٤٢٩هـ.
* مواطنون لا ذميون، لفهمي هويدي، دار الشّروق، القاهرة، ط٢، ١٤١٠هـ.
* مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لمحمد بن محمد المغربي، المعروف بالحطاب الرّعيني، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، طبعة خاصّة، ١٤٢٣هـ.
* موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد بن الخضر حسين، جمعها علي الرّضا الحسيني، دار النّوادر، ط١، ١٤٣١هـ.
* موسوعة فقه السّياسة الشّرعيّة، لمحمد شاكر الشّريف، نسخة pdf، غير مطبوع.
* موسوعة حقوق الإنسان، لمحمد وفيق أبواتلة، الجمعية المصرية للاقتصاد السّياسي والإحصاء والتّشريع، القاهرة، ١٩٧٠م.
* الموطأ، للإمام مالك بن أنس، رواية يحيى بين يحيى اللّيثي، تحقيق كلال حسن علي، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط١، ١٤٣٢هـ.
* موقف الفقه الإسلامي من التّظاهر وآثاره، لجمال مهدي الأكشة، مكتبة الوفاء القانونية، ط١، ٢٠١٣م.

* ميزان الاعتدال في نقد الرّجال، لشمس الدّين الذّهبي، تحقيق علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت.
* النّزاع والتّخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم، لأبي العباس المقريزي، مكتبة الأهرام، ١٩٣٧م.
* نصاب الاحتساب، لعمر السّنامي، مكتبة الطّالب الجامعي، ١٩٨٦م.
* نصب الرّأية لأحاديث الهداية، لجمال الدّين الزّيلعي، تحقيق محمد عوامة، مؤسسة الرّيان، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
* نظام الإسلام، لوهبة الزّحيلي، منشورات جامعة قاريونس، ط٢، ١٣٩٨هـ
* النّظام الحزبي في ضوء أحكام الشّريعة، لصباح المصري.
* نظام الحكم الإسلامي، لمحمود حلمي، مطبعة الأمل، ١٩٨٠م.
* نظام الحكم في الإسلام بين النّظرية والتّطبيق، لأحمد عبد اللّه مفتاح، دار التّوزيع، ١٤٢٤هـ.
* نظام الحكم في الإسلام، لمحمد فاروق النّبهان، مطبوعات جامعة الكويت.
* نظام الحكم في الإسلام، لمحمد يوسف موسى، دار المعرفة، القاهرة، ط٢، ١٤٢٢هـ.
* نظام الحكم في الشّريعة والتّاريخ، لظافر القاسمي، دار النّفائس، بيروت، ط١، ١٣٩٤هـ.
* النّظام الدّستوري في الإسلام، لمصطفى كمال وصفي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤١٤هـ.
* النّظام الدّستوري في الشّريعة الإسلاميّة لعلي الشّكري، منشورات الحلبي

الحقوقية، ٢٠١٢م.
* نظام الدَّولة في الإسلام وعلاقتها بالدّول الأخرى، لجعفر عبد السّلام، رابطة الجامعات الإسلاميَّة، ط.٢
* النِّظام السّياسي في الإسلام، لإحسان عبد المنعم سمارة، دار يافا العالمية، عمّان، ط١، ٢٠٠٠م.
* النِّظام السّياسي في الإسلام، لعبد الكريم عثمان، دار الإرشاد، ١٩٦٨م.
* النِّظام السّياسي في الإسلام، لمحمد عبد القادر أبو فارس، دار الفرقان، عمّان، ط٢، ١٩٨٦م.
* النِّظام السّياسي والدّستوري في الإسلام، لعثمان ضميرية، الآفاق المشرقة، ٢٠١١م.
* نظام الشُّورى في الإسلام ونظم الدّيمقراطيات المعاصرة، لزكريا عبد المنعم الخطيب، ١٤٠٥هـ.
* النِّظام القانوني لحرِّيَّة التّعبير، لحسن محمد هند، دار الكتب القانونية، ٢٠٠٥م.
* نظام القضاء في الشَّريعة الإسلاميَّة، لعبد الكريم زيدان، مؤسسة الرِّسالة، بيروت، ١٩٩٧م.
* نظرات شرعية في وسائل التّعبير العصرية، لسعود الفنيسان، موقع مركز تأصيل.
* نظرة عابرة عن حقوق الإنسان الأساسية، لأبي يعلى المودودي، ضمن كتاب حقوق الإنسان رؤى عالمية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

* النَّظريَّات السِّياسيَّة الإسلاميَّة، لمحمد ضياء الدِّين الرِّيس، مكتبة دار التّراث، القاهرة، ط٧، ١٩٧٩م.
* نظرية الإسلام السِّياسيَّة، لأبي يعلى المودودي، مؤسسة الرِّسالة، بيروت، ١٩٧٥م.
* نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، لمحمد سلام مدكور، دار النّهضة العربية، ط٢، ١٩٨٤م.
* النّظرية الإسلاميَّة في الدّولة مع المقارنة بنظرية الدّولة في الفقه الدّستوري الحديث، لحازم عبد المتعال الصّعيدي، دار النّهضة العربية، ط١، ١٣٩٧هـ
* نظرية الحكم القضائي، لعبد النّاصر أبو البصل، دار النّفائس، الأردن، ط١، ١٤٢٠هـ.
* نظرية الخروج في الفقه السّياسي الإسلامي، لكامل علي إبراهيم رباع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
* نظرية الدّولة في الإسلام، لعبد الغني بسيوني عبد اللّه، الدّار الجامعية، ١٩٨٦.
* نظرية الدّولة في الفقه السّياسي الإسلامي، لفؤاد النّادي، دار الكتاب الجامعي، ١٩٨٠م.
* نظرية الدّولة والمبادئ العامة للأنظمة السِّياسيَّة ونظم الحكم، لطعيمة الجرف، دار النّهضة العربية، ١٩٧٨م.
* نظرية السّيادة، لصلاح الصّاوي، دار طيبة، الرّياض، ط١، ١٤١٢هـ.
* النّظرية السِّياسيَّة الإسلاميَّة في حقوق الإنسان الشّرعيَّة، لمحمد أحمد مفتي وسامي الوكيل، رئاسة المحاكم والشّؤون الدِّينية، ١٤١٠هـ.

* النّظرية السّياسيّة من منظور حضاري، لسيف الدِّين عبد الفتاح، المركز العلمي للدراسات السّياسيّة، الأردن، ط١، ٢٠٠٢م.
* النّظم الانتخابية، لعبدو سعد وعلي مقلّد وعصام نعمة، مركز بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
* النّظم السّياسيّة والحرِّيَّات العامة، لأبي اليزيد المتيت، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٩م.
* النّظم السّياسيّة والقانون الدّستوري، لإسماعيل الطّماوي، ١٩٨٨م.
* النّظم السّياسيّة، لثروت بدوي، دار النّهضة العربية، ١٩٧٥م.
* النّظم السّياسيّة، لعبد الغني بسيوني، منشأة المعارف، ٢٠٠٢م.
* النّظم السّياسيّة، لمحمد كامل ليلة، دار الفكر العربي، ١٩٧١م.
* نقد اللّيبرالية، للطيب بو عزة، مركز البحوث والدّراسات بمجلة البيان، الرّياض، ١٤٢٨هـ.
* النّقد المباح في القانون المقارن، لعماد النّجار، دار النّهضة العربية، ١٩٩٦م.
* النّقض على مجوري المظاهرات والاعتصامات، لعبد العزيز السّعيد، دار السّنة، ط١، ١٤٣٢هـ.
* النّكت والعيون، أو تفسير الماوردي، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، المكتبة الثّقافية، بيروت.
* النّكير على منكري النّعمة من الدِّين والخلافة والأمة، لمصطفى صبري، دار القادري، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
* نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدِّين محمد بن أبي العباس الرّملي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت.

* نهاية المطلب في دراية المذهب، لأبي المعالي الجويني، تحقيق عبد العظيم الدّيب، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميَّة، قطر، ط١، ١٤٢٨هـ.
* النّهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، دار الكتب العلمية، ٢٠١١م.
* نيل الأوطار من منتقى الأخبار، لمحمد بن علي الشّوكاني، دار المداد الإسلامي، ٢٠٠٢م.
* وأمرهم شورى، لعبد العزيز خياط، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلاميَّة، ١٩٩٣م.
* الوجيز في أحكام الحدود والقصاص والتّعزير، لماجد أبو رخية، دار النّفائس، ٢٠١٠م.
* الوجيز في النّظم السّياسيَّة والقانون الدّستوري، لإبراهيم شيحا، الدّار الجامعية.
* الوجيز في نظام الانتخابات، لمحمد سليم غزوي، دار وائل، ط١، ١٤٢٠هـ.
* الوسيط في المذهب، لأبي حامد الغزالي، تحقيق أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، دار السّلام، القاهرة، ١٤٠٧هـ.

فهرس الموضوعات

الحريات السياسية المعاصرة

كلما كثر النزاع في باب ما أو قلت النصوص الشرعية فيه زادت الحاجة لمعرفة فقه الصحابة فيه، ولعل أبواب السياسة والحكم من الموضوعات التي يكثر فيها النزاع مع قلة النصوص الشرعية فيها نسبيًا مما يستدعي ضرورة دراسة فقه الصحابة في أبوابها وعرض مسائلها المعاصرة عليها وتحرير إجماعهم واختلافهم فيها.

وبناء عليه جاءت هذه الدراسة، لاستخراج فقه الصحابة في باب "الحريات السياسية" الذي يعد من أهم أبواب السياسة المعاصرة، وتعد أحكامه من أوسع الأحكام انتشاراً وفيه مستجدات كثيرة لم تكن معروفة لدى المسلمين من قبل، ومما يميز فقه الصحابة أن ثمة متغيرات كثيرة حدثت في عصرهم يمكن من خلالها معرفة حكم المتغيرات التي تجري في السياسة المعاصرة.



المركز العربي للدراسات الإنسانية: القاهرة
١٢ شارع رفاعة - متفرع من ش الخليفة المأمون
مصر الجديدة - نقال: (٠٠٢٠١٠٥١٢٥٩٥٦)
فاكس: (٠٠٢٠٢٢٤٥٢٢٨٠١)
هاتف: (٠٠٢٠٢٢٤٥٣٥٤٢٢)